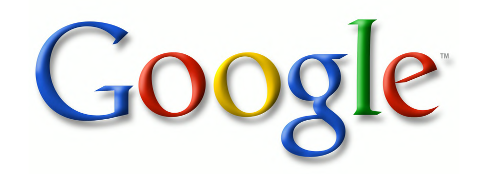




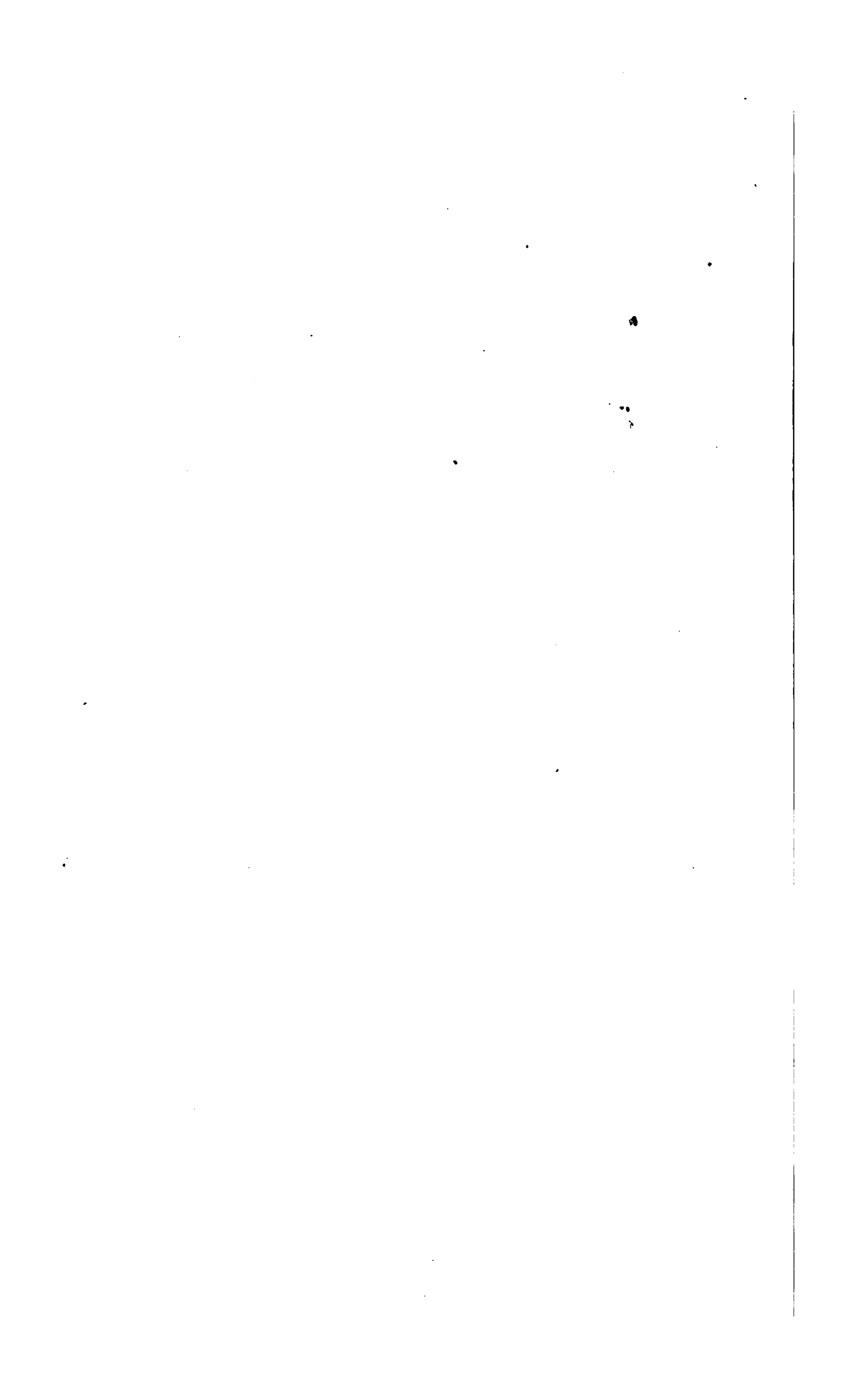

600091641R











Der

Galaterbrief,

übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt.

Nebst

Untersuchungen über die Paschastreitigkeiten und die Chronologie der apostolischen Wirksamkeit des Paulus.

Von

Adolf Hilgenfeld,

Dr. phil., Licent. u. a. o. Prof. d. Theologie.

Leipzig,

Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.

1852.



Vorwort.

Die Bearbeitung des Galaterbriefs, welche ich hiermit veröffentliche, entstand aus dem Bestreben, über die geschichtliche Stellung des Heidenapostels zu den Uraposteln, über den Bestand der urchristlichen Streitfrage zur möglichsten Klarheit zu gelangen. So oft ich schon das Gebiet des Urchristenthums unmuthig verlassen wollte, so ist es mir doch bis jetzt noch nicht möglich gewesen, mich von einer Forschung zu trennen, in welcher ich vielleicht den mir zugewiesenen Beruf erkennen darf. Die Untersuchung über die geschichtliche Situation, den dogmatischen Gehalt dieses Briefs, kurz über die geschichtliche Stellung des Apostels Paulus überhaupt führte mich aber nicht bloß

durch die Vielseitigkeit ihrer Beziehungen weiter, als ursprünglich meine Absicht war, namentlich in eine neue Untersuchung über den Ursprung und Charakter der Paschastreitigkeiten, deren Wurzel ich immer deutlicher in der urapostolischen Streitfrage erkannte, welche uns besonders der Galaterbrief so klar darlegt, sondern ich konnte auch die allgemeine Untersuchung nicht abschließen, ohne genauer in alles Einzelne einzugehen und die gewonnene Gesammtansicht durch eine vollständige Erklärung des Sendschreibens zu begründen. Ich konnte mich von diesem Briefe des Apostels nicht eher trennen, als bis ich auch in allem Einzelnen die Klarheit und Festigkeit seines durch keine Stürme erschütterten Geistes und Charakters, die sich hindurchziehende Frische und Lebendigkeit der geistigen Conception verfolgt, die allgemeine Auffassung durch den aus Allem wehenden Hauch seiner urkräftigen Individualität belebt hatte. So entstand neben der allgemeinen Untersuchung die Erklärung, deren eigentlicher Zweck es nicht sowohl war, die Zahl der vorhandenen und so brauchbaren Commentare durch einen neuen derselben Art zu vermehren, das currente exegetische Material von Neuem aufzustutzen, durch grammatische, lexicologische, archäologische Specialitäten die vorhandenen und Allen zugänglichen Hülfsmittel dieser Art noch mehr überflüssig zu machen, als es in der That

die Absicht mancher Ausleger zu sein scheint, und in welcher Hinsicht ich eher zu viel, als zu wenig gethan zu haben glaube, sondern um in der Einheit der Conception, in dem logischen und geschichtlichen Zusammenhang einen festeren Standpunct für die Entscheidung der Erklärung des Einzelnen zu gewinnen. Um auch in solchen Fällen, die von geringer Bedeutung sind, ohne unfruchtbare Einmischung in die Streitigkeiten der Ausleger, meine Ansicht darzulegen, habe ich es außerdem versucht, den Brief in einer Übersetzung wiederzugeben. Und weil ich über dieses Schreiben überhaupt zu allseitiger Klarheit zu gelangen strebte, durfte ich auch die Äußerlichkeit der im Anhang beigefügten Untersuchung über die Chronologie und die Textgestalt bei Marcion nicht scheuen, durch welche letztere übrigens das Ergebniß meiner Forschung über das marcionitische Evangelium bestätigt wird. Wie könnte ich aber diese Arbeit über den Galaterbrief wohl entlassen, ohne in der Zuversicht bestärkt zu sein, daß der Geist christlicher, durch keine äußerlichen Satzungen, durch keine neue judaistische Äußerlichkeit und Gesetzlichkeit auf dogmatischem oder praktischem Gebiete beschränkter Freiheit trotz aller Anfechtungen in der protestantischen Kirche nicht unterdrückt werden kann, so wenig als diejenige Wissenschaft unterliegen wird, welche bei voller Freiheit und Selbständigkeit

ihrer Bewegung eben in dem Maße ihre protestantische und christliche Berechtigung thatsächlich beweis't, als es ihr gelingt, in die Tiefen des religiösen Lebens der christlichen Urzeit einzudringen!

Jena den 15. November 1851.

D. W.

Inhalt.

An die Galater.

Text nach Tischendorf.

Paulus, Apostel, nicht von Menschen, noch durch einen 1
Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Va-
ter, der ihn von den Todten auferweckt hat, [2] und alle Brü- 2
der, die mit mir sind, an die Gemeinden von Galatien.
[3] Gnade sei euch und Friede von Gott dem Vater und unserm 3
Herrn Jesus Christus, [4] der sich dahingegeben hat für unsere 4
Sünden, auf daß er uns erlös'te aus dem bestehenden schlech-
ten Weltalter nach dem Willen Gottes und unsers Vaters,
[5] welchem die Ehre in alle Ewigkeit! Amen. 5

Ich wundere mich, daß ihr so schnell abfallt von dem, 6
der euch berufen hat in der Gnade Christi zu einem anderen
Evangelium, [7] welches nicht ein anderes ist, es sei denn, daß 7
es Einige giebt, die euch verwirren, und das Evangelium
Christi verdrehen wollen. [8] Aber selbst wenn wir oder ein 8
Engel vom Himmel euch das Evangelium verkündigen wür-
den, anders, als wir es euch verkündigt haben, der sei ver-
flucht! [9] Wie wir vorher gesagt haben, so sage ich auch jetzt 9

wiederum: So euch Jemand das Evangelium anders verkündigt, als ihr es empfangen habt, der sei verflucht! [10] Denn suche ich jetzt wohl Menschen mir gewogen zu machen oder Gott? Oder suche ich Menschen zu gefallen? Wäre ich noch Menschen gefällig, so würde ich Christi Diener nicht sein.

[11] Ich thue euch aber kund, Brüder, daß das Evangelium, welches von mir verkündigt ist, nicht nach Menschenweise ist. [12] Denn selbst ich habe es nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi. [13] Ihr habt ja meinen früheren Wandel im Judaismus vernommen, daß ich übermäßig verfolgte die Gemeinde Gottes und sie verwüstete [14] und fortschritt im Judaismus über viele Altersgenossen in meinem Stamm, indem ich übermäßiger ein Eiferer war für meine väterlichen Überlieferungen. [15] Als es aber dem gefiel, der mich ausgesondert von meiner Mutter Leib an und berufen durch seine Gnade, [16] seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da zog ich sogleich nicht zu Rath Fleisch und Blut, [17] noch ging ich hinweg nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging hinweg nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück. [18] Darauf nach drei Jahren ging ich hinauf nach Jerusalem, um den Kephas kennen zu lernen, und ich blieb bei ihm funfzehn Tage; [19] doch einen Anderen von Aposteln sah ich nicht, außer Jakobus den Bruder des Herrn. [20] Was ich euch aber schreibe, siehe vor Gott [betheure ich], daß ich nicht lüge. [21] Darauf ging ich in die Gegenden von Syrien und Cilicien. [22] Ich blieb aber unbekannt von Angesicht den Gemeinden von Judäa, die in Christo bestehen; [23] nur hörten sie: „unser ehemaliger Verfolger verkündigt nun den Glauben, den er einst verwüstete,“ [24] und priesen an mir Gott.

II, 1 Darauf nach Ablauf von vierzehn Jahren ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, indem ich auch den Titus mitnahm. [2] Ich ging aber hinauf gemäß einer Offenbarung und legte ihnen das Evangelium dar, welches ich unter den Heiden verkündige, insgeheim aber den Hochgeltenden, [um gewiß zu sein,] daß ich nicht etwa in's Leere laufe oder gelaufen bin. [3] Allein nicht einmal Titus, der bei mir war, ein Hellene, wurde gezwungen sich beschneiden zu lassen, [4] und zwar [ging der Zwang nicht durch] wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder, welche sich hereingeschlichen haben, um unsere Freiheit zu belauern, die wir haben in Christo Jesu, damit sie uns knechten, [5] denen wir nicht einen Augenblick nachgegeben haben durch die Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangelium bleibe für euch. [6] Von denen aber, die da gelten etwas zu sein, was sie auch einst waren — nichts kümmert es mich; die Person eines Menschen sieht Gott nicht an — mir also thaten die Hochgeltenden zu meiner Darlegung nichts hinzu; [7] sondern im Gegentheil da sie sahen, daß ich betraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut, wie Petrus mit dem der Beschneidung — [8] denn der, welcher dem Petrus wirksam gewesen ist zum Apostelberuf der Beschneidung, ist auch mir wirksam gewesen in die Heidenwelt hinein — [9] und da sie die mir verliehene Gnade erkannten: so reichten Jakobus und Kephas und Johannes, die da gelten Säulen zu sein, mir und dem Barnabas Bruderrechte, damit wir zu den Heiden, sie zu der Beschneidung; [10] nur der Armen sollten wir gedenken, und eben dieses habe ich mich beeifert zu thun.

[11] Als aber Kephas nach Antiochien kam, trat ich ihm in's Angesicht entgegen, weil er gerichtet war. [12] Denn ehe Leute von Jakobus kamen, aß er zusammen mit den Heidenchristen;

als sie aber kamen, entzog er sich und sonderte sich ab, aus
13 Furcht vor denen aus der Beschneidung. [13] Und es heuchelten
mit ihm auch die übrigen Judenchristen, so daß auch Barna-
14 bas mit fortgerissen wurde durch ihre Heuchelei. [14] Aber als
ich sah, daß sie nicht gerade wandelten nach der Wahrheit des
Evangelium, sprach ich zu Kephas vor Allen: „Wenn du als
Jude heidnisch lebst und nicht jüdisch, was zwingst du die
15 Heiden jüdisch zu leben? [15] Wir sind von Geburt Juden und
16 nicht Sünder aus den Heiden; [16] da wir aber wissen, daß
nicht gerechtfertigt wird Jemand aus Gesetzeswerken, es sei
denn durch Glauben an Jesum Christum, so haben auch wir
an Christum Jesum geglaubt, damit wir gerechtfertigt werden
aus Glauben, und nicht aus Gesetzeswerken, weil aus Ge-
17 setzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird. [17] Wenn wir aber,
indem wir suchen gerechtfertigt zu werden in Christo, gleich-
falls als Sünder erfunden werden, [so frage ich euch:] ist wohl
18 Christus ein Sündendiener? Das sei ferne! [18] Denn [gerade],
wenn ich, was ich zerstört habe, das wiederum aufbaue, stelle
19 ich mich als »Übertreter« dar. [19] Ich nämlich bin durch das
20 Gesetz dem Gesetze abgestorben, damit ich Gott lebe; [20] mit
Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe aber, nicht mehr Ich,
sondern es lebt in mir Christus; was ich aber jetzt lebe im
Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der
21 mich geliebt und sich dahingegeben hat für mich. [21] Ich ver-
werfe nicht die Gnade Gottes; denn wenn durch das Gesetz
Gerechtigkeit, so ist ja Christus umsonst gestorben."

Unsinnige Galater, wer hat euch bezaubert, denen vor Augen Jesus Christus vorher hingemalt wurde, als in euch gekreuzigt? [2] Dieß allein will ich erfahren von euch: habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen oder aus Kunde des Glaubens? [3] So unsinnig seid ihr? Nachdem ihr im Geiste angefangen, macht ihr nun im Fleisch die Vollendung? [4] So Großes habt ihr umsonst erfahren? ja, wahrlich umsonst! [5] Der also, der euch den Geist spendet und [Wunder]kräfte unter euch wirkt, [thut er's] aus Gesetzeswerken, oder aus Kunde des Glaubens? (III, 1)

Gleichwie Abraham Gott glaubte, und ihm das zur Gerechtigkeit angerechnet wurde (1 Mos. 15, 6), [so gilt es auch für uns]. [7] Erkennet also, daß die, so aus dem Glauben, Söhne Abrahams sind. [8] Und zwar, weil die Schrift vorhersah, daß aus dem Glauben Gott die Heiden rechtfertigt, hat sie dem Abraham vorherverkündigt: „Gesegnet sollen in dir werden alle Heiden“ (1 Mos. 12, 3), [9] so daß die aus dem Glauben gesegnet werden mit dem gläubigen Abraham. [10] Denn die, so aus Gesetzeswerken sind, sind unter dem Fluche; weil geschrieben steht: „Verflucht ist Jeder, der nicht bleibt in Allem, was geschrieben ist in dem Buche des Gesetzes, es zu thun“ (5 Mos. 27, 26). [11] Daß aber im Gesetze Niemand gerechtfertigt wird, ist offenbar, weil „der aus Glauben Gerechte leben wird“ (Hab. 2, 4). [12] Das Gesetz ist aber nicht aus Glauben; sondern „wer es gethan hat, wird in ihm leben“ (3 Mos. 18, 5). [13] Christus hat uns losgekauft aus dem Fluch des Gesetzes, indem er für uns Fluch geworden ist, weil geschrieben steht: „Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt“ (5 Mos. 21, 23), [14] damit zu den Heiden der Segen Abrahams komme in Christo Jesu, damit wir die Verheißung des

15 Geistes empfangen durch den Glauben. — [15] Brüder, nach
Menschenweise rede ich. Obschon von einem Menschen, verwirft
Niemand ein bekräftigtes Bündniß oder thut etwas
16 hinzu. [16] Dem Abraham aber waren die Verheißungen verkündigt
und seinem Samen. Es heißt nicht „und seinen Samen“
als von einer Mehrheit, sondern als von Einem „und
deinem Samen“ (1 Mos. 13, 15. 17, 8), d. i. Christus.
17 [17] Ich sage aber dieses: ein von Gott vorherbekräftigtes
Bündniß [1]) macht das nach 430 Jahren gekommene Gesetz
18 nicht ungültig, so daß es die Verheißung vernichtete. [18] Denn
wenn aus dem Gesetz die Erbschaft, so wäre sie nicht mehr
aus der Verheißung; dem Abraham aber hat Gott sie durch
Verheißung geschenkt.

19 Was ist also das Gesetz? Um der Übertretungen willen
wurde es hinzugefügt, bis daß der Same gekommen sein werde,
dem verheißen worden ist, verordnet durch Engel, durch die
20 Hand des Moses. [20] Der Mittler aber ist nicht eines [Theils];
21 Gott aber ist Einer. [21] Das Gesetz also ist gegen die Verheißungen
Gottes? Das sei fern! Denn wenn ein Gesetz gegeben
wäre, das lebendig machen könnte, so würde wirklich aus
22 dem Gesetz die Gerechtigkeit sein. [22] Allein es hat die Schrift
Alles beschlossen unter Sünde, damit die Verheißung aus
dem Glauben an Jesus Christus gegeben werde den Glaubenden.
23 [23] Ehe aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz
gefangen gehalten, zusammengeschlossen auf den Glauben
24 hin, der offenbart werden sollte. [24] So daß das Gesetz unser
Pädagog geworden ist auf Christum hin, damit wir aus

---

1) Nach dem gewöhnlichen Text: ein von Gott vorher auf Christum hin bekräftigtes Bündniß.

Glauben gerechtfertigt würden. [25] Seit aber der Glaube ge- 25
kommen, sind wir nicht mehr unter einem Pädagogen. [26] Denn 26
Alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christo
Jesu; [27] denn die ihr auf Christum getauft seid, ihr habt 27
Christum angezogen. [28] Darunter ist nicht Jude noch Hellene, 28
darunter ist nicht Knecht noch Freier, darunter ist nicht Mann
noch Weib; denn Alle seid ihr Einer in Christo Jesu. [29] Seid 29
ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Same, nach der
Verheißung Erben. — [1] Ich sage aber, so lange Zeit der Erbe IV, 1
ein Knabe ist, unterscheidet er sich in nichts von dem Skla-
ven, obgleich er Herr von Allem ist, [2] sondern er ist unter Vor- 2
mündern und Hausverwaltern bis zu der Vorherbestimmung
des Vaters. [3] So auch wir, als wir Knaben waren, waren 3
wir unter die Himmelsmächte der Welt geknechtet, [4] als aber 4
die Erfüllung der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn aus,
geboren aus einem Weibe, geboren unter das Gesetz, [5] damit 5
er die unter dem Gesetze loskaufe, damit wir die Kindschaft
empfangen. [6] Weil ihr aber Söhne seid, so hat Gott ausge- 6
sandt den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft:
Abba, Vater! [7] So daß du nicht mehr Knecht bist, sondern 7
Sohn, wenn aber Sohn, auch Erbe durch Gott. [8] Dagegen 8
damals dientet ihr ohne Gott zu kennen den Göttern, die es
[Gott] von Natur nicht sind. [9] Jetzt aber, da ihr Gott erkannt 9
habt, oder vielmehr von Gott erkannt seid, wie wendet ihr
euch wiederum zu den schwachen und armseligen Himmels-
mächten, denen ihr wieder von vorn an dienen wollet? [10] Be- 10
obachtet Tage und Monde und Festzeiten und Jahre? [11] Ich 11
fürchte, daß ich umsonst an euch gearbeitet habe!

Werdet wie ich, denn auch ich bin, wie ihr [seid, geworden], Brüder, ich bitte euch. In nichts habt ihr mich beleidigt. 12

13 [13] Ihr wisset aber, daß ich wegen Schwäche des Fleisches euch
14 das erstere Mal das Evangelium verkündigte, [14] und meine Anfechtung in meinem Fleische verachtetet ihr nicht noch verabscheutet ihr sie, sondern wie einen Engel Gottes nahmt ihr
15 mich auf, wie Christum Jesum. [15] Wie selig priefet ihr euch da! Denn ich bezeuge euch, daß ihr wo möglich eure Augen
16 ausgegraben und mir gegeben hättet. [16] So bin ich also euer
17 Feind geworden, weil ich euch die Wahrheit sage? [17] Man beeifert sich um euch nicht schön, sondern ausschließen will
18 man euch, damit ihr Jene beeifert. [18] Etwas Schönes ist aber das Beeifertwerden im Guten immerfort, und nicht bloß,
19 wenn ich anwesend bin bei euch. [19] Meine Kindlein, die ich wieder mit Schmerzen gebäre, bis daß Christus in euch ge-
20 staltet werde. [20] Ich wünschte aber wohl bei euch zu sein und meine Stimme zu verändern; denn ich bin irre an euch!

21 Sagt mir, die ihr unter dem Gesetze sein wollt, hört ihr
22 das Gesetz nicht? [22] Es steht ja geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin und einen von der
23 Freien (1 Mos. 21, 2. 9). [23] Aber der von der Sklavin ist fleischlich geboren, der von der Freien durch die Verheißung.
24 [24] Das ist allegorisch gesagt. Diese beiden Weiber sind zwei Bündnisse, das eine vom Berge Sinai, das zur Knechtschaft
25 gebiert, das ist Hagar — [25] denn das Wort Hagar ist der Berg Sinai in Arabien —; und zwar entspricht sie dem gegenwärtigen Jerusalem, denn das dient mit seinen Kindern.
26 [26] Das obere Jerusalem aber ist frei, das ist unsere Mutter.
27 [27] Denn es steht geschrieben: „Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst, brich aus [in Jubel], und schreie, die du nicht kreisest; denn viel sind die Kinder der Verlassenen, mehr als
28 die derer, die den Gemahl hat“ (Jes. 54, 1). [28] Ihr aber,

Brüder, seid nach der Art Isaaks Verheißungskinder. [29] Allein, wie damals der fleischlich Geborene den Geistigen verfolgte, so auch jetzt. [30] Doch was sagt die Schrift?: „Treibe die Magd aus und ihren Sohn; denn nicht soll erben der Sohn der Sklavin mit dem Sohn der Freien“ (1 Mos. 21, 10). [31] Demnach, Brüder, sind wir nicht einer Sklavin Kinder, sondern der Freien. 29 30 31

In der Freiheit, mit welcher uns Christus befreit hat, bestehet und lasset euch nicht wieder in einem Knechtschaftsjoch festhalten! [2] Siehe, ich Paulus sage euch, daß, wenn ihr euch beschneiden laßt, Christus euch nichts nützen wird. [3] Wiederum bezeuge ich jedem Menschen, der sich beschneiden läßt, daß er schuldig ist, das ganze Gesetz zu erfüllen. [4] Abgethan seid ihr aus der Gemeinschaft Christi, die ihr im Gesetz gerechtfertigt werdet; aus der Gnade seid ihr ausgefallen. [5] Denn wir erwarten im Geiste aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit, [6] denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern Glaube, der durch Liebe wirksam ist. [7] Euer Lauf war schön. Wer hat euch aufgehalten, der Wahrheit zu gehorchen? [8] Die Überredung ist nicht von eurem Berufer! [9] Ein kleiner Sauerteig säuert den ganzen Teig. [10] Ich habe das Zutrauen zu euch in dem Herrn, daß ihr nicht anders gesinnt sein werdet. Wer euch aber verwirrt, V, 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

wiederum: So euch Jemand das Evangelium anders verkün-
10 digt, als ihr es empfangen habt, der sei verflucht! [10] Denn
suche ich jetzt wohl Menschen mir gewogen zu machen oder
Gott? Oder suche ich Menschen zu gefallen? Wäre ich noch
Menschen gefällig, so würde ich Christi Diener nicht sein.

11 Ich thue euch aber kund, Brüder, daß das Evangelium,
welches von mir verkündigt ist, nicht nach Menschenweise ist.
12 [12] Denn selbst ich habe es nicht von einem Menschen empfan-
gen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi.
13 [13] Ihr habt ja meinen früheren Wandel im Judaismus ver-
nommen, daß ich übermäßig verfolgte die Gemeinde Gottes
14 und sie verwüstete [14] und fortschritt im Judaismus über viele
Altersgenossen in meinem Stamm, indem ich übermäßiger ein
15 Eiferer war für meine väterlichen Überlieferungen. [15] Als es
aber dem gefiel, der mich ausgesondert von meiner Mutter
16 Leib an und berufen durch seine Gnade, [16] seinen Sohn in
mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündige,
17 da zog ich sogleich nicht zu Rath Fleisch und Blut, [17] noch ging
ich hinweg nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel wa-
ren, sondern ich ging hinweg nach Arabien und kehrte wieder
18 nach Damaskus zurück. [18] Darauf nach drei Jahren ging ich
hinauf nach Jerusalem, um den Kephas kennen zu lernen, und
19 ich blieb bei ihm funfzehn Tage; [19] doch einen Anderen von
Aposteln sah ich nicht, außer Jakobus den Bruder des Herrn.
20 [20] Was ich euch aber schreibe, siehe vor Gott [betheure ich], daß
21 ich nicht lüge. [21] Darauf ging ich in die Gegenden von Syrien
22 und Cilicien. [22] Ich blieb aber unbekannt von Angesicht den
23 Gemeinden von Judäa, die in Christo bestehen; [23] nur hör-
ten sie: „unser ehemaliger Verfolger verkündigt nun den Glau-
24 ben, den er einst verwüstete," [24] und priesen an mir Gott.

II, 1 Darauf nach Ablauf von vierzehn Jahren ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, indem ich auch den Titus mitnahm. 2 Ich ging aber hinauf gemäß einer Offenbarung und legte ihnen das Evangelium dar, welches ich unter den Heiden verkündige, insgeheim aber den Hochgeltenden, [um gewiß zu sein,] daß ich nicht etwa in's Leere laufe oder gelaufen bin. 3 Allein nicht einmal Titus, der bei mir war, ein Hellene, wurde gezwungen sich beschneiden zu lassen, 4 und zwar [ging der Zwang nicht durch] wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder, welche sich hereingeschlichen haben, um unsere Freiheit zu belauern, die wir haben in Christo Jesu, damit sie uns knechten, 5 denen wir nicht einen Augenblick nachgegeben haben durch die Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangelium bleibe für euch. 6 Von denen aber, die da gelten etwas zu sein, was sie auch einst waren — nichts kümmert es mich; die Person eines Menschen sieht Gott nicht an — mir also thaten die Hochgeltenden zu meiner Darlegung nichts hinzu; 7 sondern im Gegentheil da sie sahen, daß ich betraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut, wie Petrus mit dem der Beschneidung — 8 denn der, welcher dem Petrus wirksam gewesen ist zum Apostelberuf der Beschneidung, ist auch mir wirksam gewesen in die Heidenwelt hinein — 9 und da sie die mir verliehene Gnade erkannten: so reichten Jakobus und Kephas und Johannes, die da gelten Säulen zu sein, mir und dem Barnabas Bruderrechte, damit wir zu den Heiden, sie zu der Beschneidung; 10 nur der Armen sollten wir gedenken, und eben dieses habe ich mich beeifert zu thun.

11 Als aber Kephas nach Antiochien kam, trat ich ihm in's Angesicht entgegen, weil er gerichtet war. 12 Denn ehe Leute von Jakobus kamen, aß er zusammen mit den Heidenchristen;

1 *

als sie aber kamen, entzog er sich und sonderte sich ab, aus
13 Furcht vor denen aus der Beschneidung. [13] Und es heuchelten
mit ihm auch die übrigen Judenchristen, so daß auch Barna-
14 bas mit fortgerissen wurde durch ihre Heuchelei. [14] Aber als
ich sah, daß sie nicht gerade wandelten nach der Wahrheit des
Evangelium, sprach ich zu Kephas vor Allen: „Wenn du als
Jude heidnisch lebst und nicht jüdisch, was zwingst du die
15 Heiden jüdisch zu leben? [15] Wir sind von Geburt Juden und
16 nicht Sünder aus den Heiden; [16] da wir aber wissen, daß
nicht gerechtfertigt wird Jemand aus Gesetzeswerken, es sei
denn durch Glauben an Jesum Christum, so haben auch wir
an Christum Jesum geglaubt, damit wir gerechtfertigt werden
aus Glauben, und nicht aus Gesetzeswerken, weil aus Ge-
17 setzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird. [17] Wenn wir aber,
indem wir suchen gerechtfertigt zu werden in Christo, gleich-
falls als Sünder erfunden werden, [so frage ich euch:] ist wohl
18 Christus ein Sündendiener? Das sei ferne! [18] Denn [gerade],
wenn ich, was ich zerstört habe, das wiederum aufbaue, stelle
19 ich mich als »Übertreter« dar. [19] Ich nämlich bin durch das
20 Gesetz dem Gesetze abgestorben, damit ich Gott lebe; [20] mit
Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe aber, nicht mehr Ich,
sondern es lebt in mir Christus; was ich aber jetzt lebe im
Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der
21 mich geliebt und sich dahingegeben hat für mich. [21] Ich ver-
werfe nicht die Gnade Gottes; denn wenn durch das Gesetz
Gerechtigkeit, so ist ja Christus umsonst gestorben."

Unsinnige Galater, wer hat euch bezaubert, denen vor III, 1 Augen Jesus Christus vorher hingemalt wurde, als in euch gekreuzigt? [2] Dieß allein will ich erfahren von euch: habt ihr 2 aus Gesetzeswerken den Geist empfangen oder aus Kunde des Glaubens? [3] So unsinnig seid ihr? Nachdem ihr im Geiste 3 angefangen, macht ihr nun im Fleisch die Vollendung? [4] So 4 Großes habt ihr umsonst erfahren? ja, wahrlich umsonst! [5] Der also, der euch den Geist spendet und [Wunder]kräfte unter 5 euch wirkt, [thut er's] aus Gesetzeswerken, oder aus Kunde des Glaubens?

Gleichwie Abraham Gott glaubte, und ihm das zur Ge- 6 rechtigkeit angerechnet wurde (1 Mos. 15, 6), [so gilt es auch für uns]. [7] Erkennet also, daß die, so aus dem Glauben, Söhne 7 Abrahams sind. [8] Und zwar, weil die Schrift vorhersah, daß 8 aus dem Glauben Gott die Heiden rechtfertigt, hat sie dem Abraham vorherverkündigt: „Gesegnet sollen in dir werden alle Heiden" (1 Mos. 12, 3), [9] so daß die aus dem Glauben 9 gesegnet werden mit dem gläubigen Abraham. [10] Denn die, so 10 aus Gesetzeswerken sind, sind unter dem Fluche; weil geschrieben steht: „Verflucht ist Jeder, der nicht bleibt in Allem, was geschrieben ist in dem Buche des Gesetzes, es zu thun" (5 Mos. 27, 26). [11] Daß aber im Gesetze Niemand gerechtfer- 11 tigt wird, ist offenbar, weil „der aus Glauben Gerechte leben wird" (Hab. 2, 4). [12] Das Gesetz ist aber nicht aus Glau- 12 ben; sondern „wer es gethan hat, wird in ihm leben" (3 Mos. 18, 5). [13] Christus hat uns losgekauft aus dem Fluch des 13 Gesetzes, indem er für uns Fluch geworden ist, weil geschrieben steht: „Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt" (5 Mos. 21, 23), [14] damit zu den Heiden der Segen Abra- 14 hams komme in Christo Jesu, damit wir die Verheißung des

Geistes empfangen durch den Glauben. — [15] Brüder, nach Menschenweise rede ich. Obschon von einem Menschen, verwirft Niemand ein bekräftigtes Bündniß oder thut etwas hinzu. [16] Dem Abraham aber waren die Verheißungen verkündigt und seinem Samen. Es heißt nicht „und seinen Samen“ als von einer Mehrheit, sondern als von Einem „und deinem Samen“ (1 Mos. 13, 15. 17, 8), d. i. Christus. [17] Ich sage aber dieses: ein von Gott vorherbekräftigtes Bündniß [1]) macht das nach 430 Jahren gekommene Gesetz nicht ungültig, so daß es die Verheißung vernichtete. [18] Denn wenn aus dem Gesetz die Erbschaft, so wäre sie nicht mehr aus der Verheißung; dem Abraham aber hat Gott sie durch Verheißung geschenkt.

Was ist also das Gesetz? Um der Übertretungen willen wurde es hinzugefügt, bis daß der Same gekommen sein werde, dem verheißen worden ist, verordnet durch Engel, durch die Hand des Moses. [20] Der Mittler aber ist nicht eines [Theils]; Gott aber ist Einer. [21] Das Gesetz also ist gegen die Verheißungen Gottes? Das sei fern! Denn wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig machen könnte, so würde wirklich aus dem Gesetz die Gerechtigkeit sein. [22] Allein es hat die Schrift Alles beschlossen unter Sünde, damit die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus gegeben werde den Glaubenden. [23] Ehe aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz gefangen gehalten, zusammengeschlossen auf den Glauben hin, der offenbart werden sollte. [24] So daß das Gesetz unser Pädagog geworden ist auf Christum hin, damit wir aus

1) Nach dem gewöhnlichen Text: ein von Gott vorher auf Christum hin bekräftigtes Bündniß.

Glauben gerechtfertigt würden. [25] Seit aber der Glaube gekommen, sind wir nicht mehr unter einem Pädagogen. [26] Denn Alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christo Jesu; [27] denn die ihr auf Christum getauft seid, ihr habt Christum angezogen. [28] Darunter ist nicht Jude noch Hellene, darunter ist nicht Knecht noch Freier, darunter ist nicht Mann noch Weib; denn Alle seid ihr Einer in Christo Jesu. [29] Seid ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Same, nach der Verheißung Erben. — [1] Ich sage aber, so lange Zeit der Erbe ein Knabe ist, unterscheidet er sich in nichts von dem Sklaven, obgleich er Herr von Allem ist, [2] sondern er ist unter Vormündern und Hausverwaltern bis zu der Vorherbestimmung des Vaters. [3] So auch wir, als wir Knaben waren, waren wir unter die Himmelsmächte der Welt geknechtet, [4] als aber die Erfüllung der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn aus, geboren aus einem Weibe, geboren unter das Gesetz, [5] damit er die unter dem Gesetze loskaufe, damit wir die Kindschaft empfangen. [6] Weil ihr aber Söhne seid, so hat Gott ausgesandt den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater! [7] So daß du nicht mehr Knecht bist, sondern Sohn, wenn aber Sohn, auch Erbe durch Gott. [8] Dagegen damals dientet ihr ohne Gott zu kennen den Göttern, die es [Gott] von Natur nicht sind. [9] Jetzt aber, da ihr Gott erkannt habt, oder vielmehr von Gott erkannt seid, wie wendet ihr euch wiederum zu den schwachen und armseligen Himmelsmächten, denen ihr wieder von vorn an dienen wollet? [10] beobachtet Tage und Monde und Festzeiten und Jahre? [11] Ich fürchte, daß ich umsonst an euch gearbeitet habe!

[12] Werdet wie ich, denn auch ich bin, wie ihr [seid, geworden], Brüder, ich bitte euch. In nichts habt ihr mich beleidigt.

13 [13] Ihr wisset aber, daß ich wegen Schwäche des Fleisches euch
14 das erstere Mal das Evangelium verkündigte, [14] und meine
Anfechtung in meinem Fleische verachtetet ihr nicht noch ver-
abscheutet ihr sie, sondern wie einen Engel Gottes nahmt ihr
15 mich auf, wie Christum Jesum. [15] Wie selig prieset ihr euch
da! Denn ich bezeuge euch, daß ihr wo möglich eure Augen
16 ausgegraben und mir gegeben hättet. [16] So bin ich also euer
17 Feind geworden, weil ich euch die Wahrheit sage? [17] Man
beeifert sich um euch nicht schön, sondern ausschließen will
18 man euch, damit ihr Jene beeifert. [18] Etwas Schönes ist aber
das Beeifertwerden im Guten immerfort, und nicht bloß,
19 wenn ich anwesend bin bei euch. [19] Meine Kindlein, die ich
wieder mit Schmerzen gebäre, bis daß Christus in euch ge-
20 staltet werde. [20] Ich wünschte aber wohl bei euch zu sein und
meine Stimme zu verändern; denn ich bin irre an euch!

21 Sagt mir, die ihr unter dem Gesetze sein wollt, hört ihr
22 das Gesetz nicht? [22] Es steht ja geschrieben, daß Abraham
zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin und einen von der
23 Freien (1 Mos. 21, 2. 9). [23] Aber der von der Sklavin ist
fleischlich geboren, der von der Freien durch die Verheißung.
24 [24] Das ist allegorisch gesagt. Diese beiden Weiber sind zwei
Bündnisse, das eine vom Berge Sinai, das zur Knechtschaft
25 gebiert, das ist Hagar — [25] denn das Wort Hagar ist der
Berg Sinai in Arabien —; und zwar entspricht sie dem ge-
genwärtigen Jerusalem, denn das dient mit seinen Kindern.
26 [26] Das obere Jerusalem aber ist frei, das ist unsere Mutter.
27 [27] Denn es steht geschrieben: „Freue dich, Unfruchtbare, die
du nicht gebierst, brich aus [in Jubel], und schreie, die du nicht
kreisest; denn viel sind die Kinder der Verlassenen, mehr als
28 die derer, die den Gemahl hat" (Jes. 54, 1). [28] Ihr aber,

Brüder, seid nach der Art Isaaks Verheißungskinder. [29] Al- 29
lein, wie damals der fleischlich Geborene den Geistigen ver-
folgte, so auch jetzt. [30] Doch was sagt die Schrift?: „Treibe 30
die Magd aus und ihren Sohn; denn nicht soll erben der
Sohn der Sklavin mit dem Sohn der Freien“ (1 Mos. 21,
10). [31] Demnach, Brüder, sind wir nicht einer Sklavin Kin- 31
der, sondern der Freien.

In der Freiheit, mit welcher uns Christus befreit hat, V, 1
bestehet und lasset euch nicht wieder in einem Knechtschaftsjoch
festhalten! [2] Siehe, ich Paulus sage euch, daß, wenn ihr euch 2
beschneiden laßt, Christus euch nichts nützen wird. [3] Wieder- 3
um bezeuge ich jedem Menschen, der sich beschneiden läßt, daß
er schuldig ist, das ganze Gesetz zu erfüllen. [4] Abgethan seid 4
ihr aus der Gemeinschaft Christi, die ihr im Gesetz gerecht-
fertigt werdet, aus der Gnade seid ihr ausgefallen. [5] Denn 5
wir erwarten im Geiste aus Glauben die Hoffnung der Ge-
rechtigkeit, [6] denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung 6
etwas noch Vorhaut, sondern Glaube, der durch Liebe wirk-
sam ist. [7] Euer Lauf war schön. Wer hat euch aufgehalten, 7
der Wahrheit zu gehorchen? [8] Die Überredung ist nicht von 8
eurem Berufer! [9] Ein kleiner Sauerteig säuert den ganzen 9
Teig. [10] Ich habe das Zutrauen zu euch in dem Herrn, daß 10
ihr nicht anders gesinnt sein werdet. Wer euch aber verwirrt,

11 der wird das Urtheil tragen müssen, wer es auch sei. [11] Ich aber, Brüder, wenn ich die Beschneidung noch predige, was werde ich denn noch verfolgt? Dann ist ja abgeschafft das Är-
12 gerniß des Kreuzes. [12] O möchten sie sich doch gar verschneiden lassen, die euch aufwiegeln!

13 Denn ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nicht die Freiheit zum Anlaß für das Fleisch! Sondern durch die
14 Liebe dienet einander. [14] Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, nämlich: „Du sollst lieben deinen Nächsten, wie
15 dich selbst" (3 Mos. 19, 18). [15] Wenn ihr euch aber unter einander beisset und fresset, dann sehet zu, daß ihr nicht von
16 einander aufgezehrt werdet. [16] Ich sage aber: Im Geiste wan-
17 delt, und ihr werdet Fleischeslust nicht vollbringen. [17] Denn das Fleisch begehrt wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch. Diese sind feindselig gegen einander, damit ihr gerade,
18 was ihr nicht wollt, vollbringet. [18] Wenn ihr aber vom Geist
19 geleitet werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz. [19] Offenbar sind aber die Werke des Fleisches, als da sind Hurerei, Unrein-
20 heit, Schwelgerei, [20] Götzendienst, Zauberei, Feindschaften,
21 Zank, Eifersücht, Zorn, Ränke, Zwiespalt, Parteien, [21] Neid, Trunkenheit, Gelage und dergleichen. Wovon ich euch vorhersage, wie ich schon vorhergesagt habe, daß wer Solches
22 thut, das Reich Gottes nicht ererben wird. [22] Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Milde,
23 Güte, Vertrauen, [23] Sanftmuth, Mäßigung. Gegen Solches
24 ist das Gesetz nicht. [24] Die aber Christi Jesu sind, haben ihr Fleisch gekreuziget mit den Leidenschaften und Begierden.
25 [25] Wenn wir leben im Geiste, so lasset uns auch im Geiste wandeln!

26 Lasset uns nicht ehrgeizig sein, einander herausfordern

und beneiden! [1] Brüder, wenn Jemand gar ertappt wird auf einem Fehltritt, so weiset, ihr Geistlichen, einen Solchen zurecht im Geist der Sanftmuth; doch achte auf dich selbst, daß nicht auch du versucht wirst. [2] An einander ertragt das Lästige, und so erfüllet das Gesetz Christi. [3] Denn wenn Jemand sich dünkt etwas zu sein, obwohl er nichts ist, so betrügt er sich selbst. [4] Sein Werk aber prüfe ein Jeder, und dann wird er für sich allein den Ruhm behalten und nicht für den Anderen. [5] Denn Jeder wird seine eigene Last tragen. [6] Es habe aber Gemeinschaft, wer unterwiesen wird in der Lehre, mit dem Unterweisenden in allen Gütern. [7] Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht verspotten; denn was Jemand säet, das wird er auch erndten. [8] Denn wer auf sein Fleisch säet, der wird aus dem Fleische Verderben erndten; wer aber auf den Geist säet, wird aus dem Geiste ewiges Leben erndten. [9] Im Vollbringen des Guten aber laßt uns nicht müde werden; denn seiner Zeit werden wir erndten ohne Aufhören. [10] Also, wie wir Gelegenheit haben, so lasset uns das Gute thun an Allen, vorzüglich aber an den Genossen des Glaubens.

Seht, mit wie großen Buchstaben ich euch geschrieben habe mit meiner Hand. [12] Die da guten Anschein haben wollen im Fleisch, die zwingen euch, euch beschneiden zu lassen, nur damit sie durch das Kreuz Christi nicht Verfolgungen leiden. [13] Denn nicht einmal die Beschneidungsleute selbst beobachten das Gesetz, vielmehr wollen sie, daß ihr euch beschneiden laßt, damit sie an eurem Fleisch Ruhm haben. [14] Mir aber sei Rühmen fern, es sei denn über das Kreuz unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt. [15] Denn weder ist Beschneidung etwas noch

VI, 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15

16 Vorhaut, sondern eine neue Schöpfung. [16] Und die nach diesem Grundsatz wandeln, Friede über sie und Erbarmen und
17 über den Israel Gottes! [17] Hinfort mache mir Niemand Mühseligkeit; denn die Mahlzeichen Jesu trage ich an meinem Leibe.

18 Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste, Brüder! Amen.

Allgemeine

Untersuchung über den Galaterbrief.

Hat de Wette mit Recht die Briefe des Apostels Paulus, obgleich sie sich fast alle auf besondere, zum Theil auf augenblickliche Verhältnisse beziehen, als die wichtigsten Denkmäler des christlichen Alterthums bezeichnet, [1]) weil sie nicht bloß einen treuen Abdruck dieses großen Geistes darbieten, sondern auch überhaupt durch die reichhaltigsten Aufschlüsse über die Verhältnisse des schon in sich gespaltenen, in den Unterschied eines judenchristlichen und eines heidenchristlichen, paulinischen Evangelium auseinandergegangenen Urchristenthums sowohl diese erste Entwickelung innerhalb des Christenthums selbst in ihrem Ursprung und Wesen klar erkennen lassen, als auch einen sichern Rückschluß auf die ursprünglichste Form desselben, wie es in der ursprünglichsten Productivität seines Stifters lebte, möglich machen: so können diese Briefe von einer Kritik, welche kein anderes Ziel verfolgt, als eben durch die schärfste Prüfung aus der traditionellen Überschüttung späterer Zeiten das ächte Gold lauterer geschichtlicher Wahrheit an das Licht zu bringen, in der ganzen Vielseitigkeit ihrer geschichtlichen und dogmatischen Beziehungen nicht genug durchforscht und untersucht werden. Unter den unzweifelhaft ächten Briefen des großen Heidenapostels verdient aber gerade der Galaterbrief besondere Beachtung. Nicht nur haben wir in ihm eine authentische Darstellung des Paulus über den Antritt seines apostolischen Berufs und über

---

1) Einl. in d. N. T. 5. Aufl. §. 123 a, S. 247.

sein Verhältniß zu den Uraposteln in der Ausübung dieses Berufs; sondern er stellt uns auch die judenchristliche Opposition, welche der Heidenapostel in den durch seine großartige Missionsthätigkeit gestifteten Gemeinden zu bekämpfen hatte, in dem ersten Anfang ihrer in seinen Wirkungskreis eindringenden Agitationen dar. Auch wenn der Galaterbrief unter den erhaltenen Sendschreiben des Apostels nicht der allererste sein sollte wenn nämlich die Ächtheit des 1. Thessalonicherbriefes, wie ich glaube, anzuerkennen ist), so ist er doch der erste, welcher uns den Paulus in dem Ernst des großen geschichtlichen Gegensatzes seiner Wirksamkeit darstellt. Es ist sehr treffend von D. Baur (Paulus S. 257 f.) behauptet, die Art, wie Paulus sich hier den Gegnern gegenüberstellt, trage den Charakter des ersten Conflicts an sich. Man sehe, daß es sich um das Allererste handle, wovon überhaupt bei dieser ganzen Frage die Rede sein könne, wenn einerseits der Apostel hier vor Allem von der Art Rechenschaft gebe, wie er zu seinem apostolischen Beruf gekommen sei, und sich überhaupt so auseinandersetze, wie Jemand, der sich der vollen Bedeutung eines Princips, von dessen Behauptung die ganze Lebensaufgabe abhängt, aus Anlaß eines entgegentretenden Gegensatzes zum erstenmal bewußt geworden ist, und wenn andererseits die Gegner den Eindruck eines noch ganz frischen Parteikampfes dadurch machen, daß sie noch unmittelbar auf die Beschneidung als die unbedingteste Anerkennung des mosaischen Gesetzes dringen. Dieser Brief ist jedenfalls der erste von den vier Hauptbriefen, die uns den Apostel in seiner vollen historischen Bedeutung, in der ganzen Energie seines reichen Selbstbewußtseins darstellen. Wie deßhalb die neuere Kritik vorzüglich das Zeugniß dieses „stummberedten Anklägers der Apostelgeschichte"[2]) geltend machte, um, wie Baur a. a. O. sagt, die ursprüngliche und wahre Stellung des Apostels zu den älteren Aposteln, und eben damit den Entwickelungsproceß des erst im Kampfe mit dem Judenthum zum bestimmteren Bewußtsein

2) Schwegler Nachapost. Zeit. I. S. 117.

seines wesentlichen Princips sich hindurcharbeitenden Christenthums, genauer kennen zu lernen: so mußte auch die neueste Apologetik sich auf denselben Ausgangspunct richten, um die behauptete tiefgreifende Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln möglichst auszugleichen, und in der Person ihres rüstigsten Vorkämpfers Ebrard[3]) die Richtigkeit des ganzen Gewebes behaupteter Widersprüche zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, die Bodenlosigkeit des kritischen Verfahrens Baur's aufzudecken, welches auf den Voraussetzungen „einerseits der traurigsten Verkümmerung des religiös-sittlichen Sinnes, andererseits der leichtfertigsten historischen Gewissenlosigkeit" beruhe (S. 715). Hat andererseits als würdiges Gegenstück zu dieser zähe an ungeschichtlichen Illusionen festhaltenden Apologetik die Hyperkritik eines Bruno Bauer auch diese unschätzbare Urkunde der apostolischen Zeit zu einer geistlosen Compilation aus den (selbst nicht einmal paulinischen) Briefen an die Römer und Korinthier herabzusetzen versucht: so verdient dieser Versuch zwar keine directe, wohl aber eine indirecte Widerlegung durch die immer tiefere Erforschung der geschichtlichen Situation und des Inhalts dieses Briefes.

I.

Die geschichtliche Situation des Galaterbriefes.

1. Stiftung der galatischen Gemeinden durch Paulus und dessen zweiter Besuch derselben.

Es ist eine von den übrigen Bewohnern Klein-Asiens wesentlich verschiedene Nationalität, mit welcher Paulus in Galatien in Berührung kam. Die Landschaft Galatia oder Gallograecia führte diesen Namen ja von den gallischen Volksstäm-

3) In der 2ten Auflage seiner „Wissenschaftlichen Kritik der evang. Geschichte". Erlangen 1850. II. S. 659 f.

men, die im 3. Jahrh. vor Chr. über Thracien nach Asien gezogen waren und hier für geleistete Kriegsdienste ein Gebiet in der fruchtbaren Gegend des Halys erhalten hatten, welches sie öfter durch kriegerische Züge zu erweitern suchten. Obgleich dieses kriegerische und freiheitsliebende Volk 189 v. Chr. der römischen Herrschaft unterworfen wurde, so behielt es doch seine eigenen Tetrarchen, die später auch den Königstitel führten (z. B. Dejotarus), und deren letzter, Amyntas, durch die Gunst der römischen Machthaber eine Vergrößerung seines Gebiets durch Pisidien und Theile von Lykaonien und Pamphylien erhielt. Nach dessen Tode[1]) kam es in dieser Erweiterung unter die unmittelbare Verwaltung eines römischen Proprätors. Die bedeutendsten Städte des eigentlichen Galatien waren Ancyra, durch Augustus zur Metropolis der Provinz erhoben, und die Handelsstädte Tavium und Pessinus. Obgleich mit Griechen vermischt (Gallograeci), behielten die Galater doch ihren kriegerischen, leicht aufbrausenden Charakter und überhaupt Manches von ihrer nordischen Nationalität bei. Der Name *Γαλάται* ist bei römischen und griechischen Schriftstellern theils ganz gleichbedeutend mit *Κελτοί* und *Γάλλοι*, als Name des ganzen Volksstammes, theils in einer verschiedenen engeren Begrenzung gebraucht. Verwandt ist das cymrische Wort Celudd (plur. Celyddon, Caledonii), auch der Name Gälen ist nach Diefenbach[2]) nur Contraction aus Gadhel, was sich vorzüglich durch eine Versetzung der Consonanten von Celudd unterscheidet. Sehr lange erhielt sich in Galatien die celtische Sprache. Berichtet doch noch Hieronymus: Galatas excepto sermone Graeco, quo omnis Oriens loquitur, propriam linguam eamdem paene habere, quam Treviros, nec referre si aliqua inde corruperint.[3]) Diefenbach findet hierin eine Bestätigung seiner An-

1) Er wurde 26 v. Chr., nicht, wie in Winer's Bibl. Realwörtb. 3. Aufl. I, S. 385 (wohl nur aus Versehen) steht, 26 n. Chr. ermordet.

2) Celtica, Stuttg. 1839. 40. II, 1, 14. vgl. II, 1, 7 f.

3) Prolog. in libr. secundum Comm. in epist. ad Gal.

ficht, daß die Sprache der Galater die cymrische war (a. a. O. II, 1, 64. 251, vgl. S. 89), wie er überhaupt die Meinung bestreitet, daß deutsche Abenteurer irgend einen, den Kelten gegenüber, selbständigen Bestandtheil der Galater ausmachten.[4])

Daß Paulus allein die galatischen Gemeinden gründete, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Apostelgeschichte, welche, wie man auch über die innere Seite ihrer Darstellung urtheilen möge, jedenfalls die vollständigste Darstellung der äußeren Lebensgeschichte des Paulus ist, berichtet uns eine wiederholte Anwesenheit des Apostels in Galatien. Auf der zweiten Missionsreise, die Paulus nach seiner Trennung von Barnabas mit Silas unternahm, kam er nach der Durchreise durch Syrien und Cilicien zu den bereits begründeten Gemeinden zu Derbe und Lystra in Lykaonien (Apostg. 16, 1 f.). In Lystra nahm er als einen zweiten Begleiter den Timotheus, den Sohn einer gläubigen Jüdin und eines hellenischen Vaters zu sich.[5]) Also mit diesen beiden Gehülfen, die auch in Macedonien und Griechenland, wie wir aus 1. Theff. sehen, seine Begleiter auf dieser Reise

4) A. a. O. II, 1, 258. Die sichersten Sprachreste der asiatischen Galater möchten die von dem genannten Sprachforscher erörterten Wörter ὗς = Scharlachbeere (Celtica I, S. 97 f.) und der von Epiphanius H. XLVIII, 14, p. 416 erklärte Name der jedenfalls mit den Montanisten zusammenhängenden Taskobrugiten (Celt. I, S. 143 f.) sein. Nach Epiphanius ist τασκός = πάσσαλος, δρουγγος = μυκτήρ, und die Secte hieß so, weil sie die übertriebene Demuth bei dem Gebet durch Anlegung des Zeigefingers an die Nase äußerte. Der Presbyter Timotheus in Constantinopel sec. 6 (bei Cotelier Monumenta eccl. Graecae III, p. 378) bestätigt diese Etymologie, indem er noch bestimmter auf die Sprache der Galater zurückgeht, die also mindestens noch zu seiner Zeit üblich gewesen zu sein scheint (Celt. II, 1, 251). Auch über den Namen Dejotarus vgl. Celt. II, 1, 254. Räthselhaft sind die Angaben, daß bei dem Kreuzzug unter Friedrich Rothbart die Baiern bei Armenien die bojische (bojoarische) Sprache, den bairischen Dialekt, vernahmen.

5) Daß P. den Timoth. in Lystra fand (Apg. 16, 1 ἐκεῖ), giebt auch Wieseler Chronol. des apost. Zeit. S. 26 zu, obgleich er mit Unrecht aus Apg. 20, 4 den (auch von Huther in s. Comm. zu den Pastoralbriefen S. 1 in Anspruch genommenen) Schluß zieht, daß Derbe die Vaterstadt des Timoth. gewesen sei. Richtiger Neander Gesch. d. Pfl. u. Leit. 1, 288 f. 4. Aufl.

waren, kam Paulus nach Galatien. Die Apostelgesch. berichtet uns über diese Anwesenheit 16, 6 nur, daß Paulus und seine Begleiter Phrygien und Galatien durchreis'ten, ohne hier die Gründung von Gemeinden anzudeuten, aber auch ohne dieselbe auszuschließen. Denn wenn diese Schrift unmittelbar fortfährt *κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν κτλ.*, so ist dieser Participialsatz dem vorhergehenden (*διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν*) zu coordiniren, nicht als seine nähere, sondern als eine ganz neue Bestimmung zu fassen, zumal da Wieseler a. a. O. S. 34 nachgewiesen hat, daß *Ἀσία* in der Apostelgesch. nur in der engeren Bedeutung von den Landschaften Mysien, Lydien und Karien gebraucht wird. [6]) So setzt denn auch die Apostelgesch. bei der zweiten Anwesenheit des Apostels in Galatien (18, 23) bereits bestehende christliche Gemeinden voraus. Auf der dritten Missionsreise reis't Paulus von Antiochien aus zuerst durch Galatien und Phrygien, indem er hier alle Jünger befestigt, und kommt so durch die *ἀνωτερικὰ μέρη* (19, 1) nach Ephesus, wo er fast 3 Jahre (vgl. 19, 8. 10 mit 20, 31) hindurch wirkt. Mit dieser Darstellung, die freilich sehr auffallend kurz über die Stiftung der galatischen Gemeinden und gänzlich über ihr näheres Verhältniß zu dem Apostel hinweggeht (aus welchem Grunde, zeigt Zeller Theol. Jahrb. 1849, S. 536), stimmen die Data des Galaterbriefs vollkommen überein. Denn daß Paulus der Stifter dieser Gemeinden war, ist eine Annahme, welche sich schon bei solchen Äußerungen, wie Gal. 3, 1 f. 4, 11), in denen er

6) Aus der Vergleichung dieser Stelle und 18, 2 mit Apg. 14, 6. 16, 1 erhellt evident, daß die Apg. das Gebiet von Lykaonien, in dem Derbe und Lystra lagen, bestimmt von Galatien unterscheidet, und daß daher die in neuerer Zeit von Mynster, Paulus u. A. vertretene Ansicht, die Leser unsers Briefs seien in dem unter Amyntas zu dem eigentlichen Galatien hinzugekommenen Gebiet, in Neugalatien, und zwar in Lystra und Derbe zu suchen, ebenso der Apg. widerspricht, wie sie mit Gal. 1, 2. 3, 1 schwer vereinbar ist. Diese Vermuthung ist denn auch hinlänglich widerlegt durch Rückert, Wieseler (a. a. O. S. 281 f.) und jetzt allgemein verworfen.

den ersten Zustand ihres Glaubenslebens beschreibt, durch ihren Abfall seine Bemühungen vereitelt findet, ohne den Antheil eines Anderen zu erwähnen, als die allein zulässige darbietet. Könnte die Art, wie Paulus Gal. 1, 8 f. über das Evangelium spricht, welches er den Galatern verkündigt, und welches sie von ihm empfangen haben, einen Zweifel darüber übrig lassen, ob Paulus in der That der Erste war, welcher ihnen das Evangelium predigte, so ist doch eine Stelle, wie Gal. 4, 13—15 (vgl. 4, 19) für diese Annahme völlig entscheidend. Zugleich giebt uns Paulus hier die nähere von der Apostelgesch. nicht erzählte Veranlassung der Stiftung dieser Gemeinden an. Es war eine körperliche Krankheit, welche ihn in Galatien festhielt (V. 13), und die für seine Predigt empfänglichen Galater nahmen ihn mit der Gluth einer ersten Liebe, wie einen Engel Gottes, ja wie Christum Jesum selbst, mit der innigen Dankbarkeit eines noch unverdorbenen Volkes auf, so daß sie, wie Paulus V. 15 sagt, ihm wo möglich gar ihre Augen gegeben haben würden. Auch der Galaterbrief setzt ferner eine zweite Anwesenheit des Apostels bei den Galatern voraus. Wenn Paulus 4, 13 von jener Anwesenheit sagt ὅτι δι᾽ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, so sind gegenwärtig fast alle guten Ausleger darüber einig, daß τὸ πρότερον in diesem Zusammenhang nicht bloß einfach „früher" heißen kann, was an sich wohl möglich wäre, [7]) sondern jene frühere Anwesenheit bestimmt von einer späteren unterscheidet. Denn wenn Paulus nur auf eine einzige frühere Anwesenheit hinweisen wollte, so genügte ja das einfache ὅτι — εὐηγγελισάμην vollkommen, τὸ πρότερον wäre ja, wenn Paulus nur einmal in Galatien gewesen wäre, ein sehr entbehrlicher und müßiger Zusatz, wie Meyer richtig bemerkt, und die Auskunft, die Grotius versuchte: „nempe quum praesens essem, nam et absens

---

7) So heißt τὸ πρότερον einfach früher Joh. 6, 62. 9, 8. 5 Mos. 2, 12. 1 Makk. 11, 27, dagegen kann auch πρότερον ohne Artikel die Bedeutung: das erstere Mal, haben, Hebr. 4, 6. 7, 27 (vgl. 2 Kor. 1, 15).

nunc eos docet", ist nach dem Urtheil desselben Interpreten deßhalb falsch, weil *εὐαγγελίζεσθαι* immer nur die mündliche Verkündigung ausdrückt. Es lassen sich aber auch sonst die auf die persönliche Wirksamkeit des Apostels bezüglichen Stellen nicht auf eine einzige Anwesenheit beziehen. Nach der Art und Weise, wie er 4, 13—15 auf diejenige Anwesenheit, als er zuerst in Galatien predigte, wehmüthig als auf eine Zeit ungetrübter Liebe zurückweis't, ist nicht anzunehmen, daß dieses schöne Verhältniß damals schon durch irgend einen Mißklang gestört wurde. Wenn nun gleichwohl andere Äußerungen darauf hinweisen, daß Paulus bei seiner Anwesenheit in diesen Gemeinden schon Veranlassung zu Warnungen vor der Annahme eines anderen (judenchristlichen) Evangelium (1, 9) und der Beschneidung (5, 3) hatte, und eben durch dieses freimüthige Aussprechen seiner Überzeugung, obwohl er bei seiner Gegenwart immer noch geehrt und beeifert wurde (4, 18), gleichwohl den Grund zu der gegenwärtigen feindseligen Entfremdung der Gemüther gelegt zu haben glauben konnte (4, 16): so kann man hier nicht wohl mehr die frühere Anwesenheit festhalten, sondern man erhält die Vorstellung eines zweiten Besuchs dieser Gemeinden. Diese Ansicht beruht auf einer Erklärung der Stellen 1, 9 und 5, 3, welche die allein mögliche ist. Wenn Paulus 1, 9 sagt: *ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω*, so läßt sich der frühere Ausspruch des Anathema über die Verkündiger eines andern Evangelium durchaus nicht auf die unmittelbar vorhergehende Äußerung V. 8 beziehen, da hier durch *προειρήκαμεν* (wie 2 Kor. 7, 3. 13, 2. 1 Thess. 4, 6, nicht einfach *εἰρήκαμεν*) und *καὶ ἄρτι πάλιν* der Unterschied der Vergangenheit und der Gegenwart so geschärft ist, daß man mit voller Sicherheit auf eine zeitlich frühere mündliche Äußerung des Apostels zurückschließen darf. So geht es auch nicht an, mit de Wette 5, 3 *μαρτύρομαι δὲ πάλιν* als eine bloße Wiederholung des im vorhergehenden Verse Gesagten zu fassen, zumal da der Gedanke V. 2 gar nicht ganz derselbe ist, der hier

nur wiederholt sein könnte, sondern nur die negative Behauptung enthält, daß den Galatern, wenn sie sich beschneiden lassen, Christus nichts nützen wird, an welche sich dann V. 3 in einem sehr natürlichen Fortschritt die positive feierliche Versicherung anschließt, daß der, welcher sich beschneiden läßt, die Verpflichtung zur Beobachtung des ganzen, ungeschmälerten Gesetzes übernimmt. Wie wenig Paulus selbst diese beiden Wahrheiten als ganz identisch ansieht, geht ja deutlich aus dem folgenden V. 4 hervor, welcher von der positiven Behauptung wieder zu jener bloß negativen zurückwendet, und die Rechtfertigung durch das Gesetz als die Aufhebung der Gemeinschaft mit Christus (κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ), als ein Heraustreten aus der Sphäre der Gnade (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε) darstellt. Der klare Zusammenhang dieser Stelle ist also der, daß der mit der Beschneidung verbundene Austritt aus der Gemeinschaft mit dem Erlöser zuerst V. 2 ganz allgemein und negativ ausgesprochen, dann aber V. 3 durch die Verpflichtung zum ganzen mosaischen Gesetz näher motivirt und entwickelt wird, so daß V. 4 aus dieser Verpflichtung der Begriff der gesetzlichen Rechtfertigung entnommen werden kann, welche mit der christlichen Gnadenanstalt schlechthin unvereinbar ist. Durch diesen Gedankengang ist es also geradezu unmöglich gemacht, V. 3 als bloße Wiederholung von V. 2, nicht als Mittelglied und Medium des Fortschritts zu betrachten, und auch diese Stelle weis't uns somit evident auf eine frühere mündliche Warnung vor der Annahme der Beschneidung zurück. [8]) Erst bei dieser Voraussetzung einer zweiten Anwesenheit des Apostels in Galatien erhält auch die Hauptstelle 4, 13—20 ihre befriedigende Erklärung. Wieseler hat a. a. O. S. 277 mit Recht darauf hingewiesen, daß V. 16 sich auf eine andere Anwesenheit, als die zuvor geschilderte, beziehe, und diesen Vers daher so umschrieben: „Folglich (da

---

8) Es erhellt hieraus, wie wenig Neander berechtigt war, bei Gal. 1, 9 und 5, 3 auf einer bloßen Zurückbeziehung auf das unmittelbar Vorhergehende zu beharren (Pflanz. u. Leit. d. chr. K. S. 356 f.).

ich, wie V. 12—15 nachgewiesen ist, es früher jedenfalls nicht war, denn früher priesen sich die Galater um der Predigt des Paulus willen glücklich) bin ich (wie Jene sagen) euer Feind geworden, indem ich gegen euch wahr war?" Da hier nämlich von einem Verhältniß des Paulus zu den Galatern die Rede ist, welches während seiner V. 13 f. beschriebenen Anwesenheit noch nicht bestand, sondern später geworden war (*γέγονα*), und da dieses Verhältniß dennoch durch sein persönliches Verhalten zu den Galatern vermittelt sein soll (*ἀληθεύων ὑμῖν*), so müssen wir allerdings wohl annehmen, daß er später wieder bei ihnen gewesen war und nun offen und ohne Rückhalt zu ihnen geredet hatte. Könnte man es sich wohl noch denken, daß Paulus schon bei der ersten Begründung dieser Gemeinden in solcher Weise, wie 5, 21 (*προλέγω ὑμῖν, καθὼς καὶ προεῖπον*), vor offenbaren Lastern gewarnt habe, durch welche man den Antheil am Reiche Gottes verscherze, weil diese Warnung nur die allgemeinste Grundlage der christlichen Sittlichkeit betrifft: so weisen doch die besprochenen Stellen auf Warnungen ganz anderer Art hin, nämlich auf solche, welche in der Lockerung des anfänglichen schönen Verhältnisses zwischen dem Apostel und den durch ihn gestifteten Gemeinden, in den Vorzeichen und Keimen des Abfalls von der ächt paulinischen Form des Christenthums ihren Grund hatten, und fordern deßhalb mit Nothwendigkeit die Annahme eines zweiten Besuchs. Erst bei einer zweiten Anwesenheit konnte Paulus in Galatien eine bedenkliche Hinneigung zu einer judaistischen Form des Christenthums wahrnehmen, welche nicht einmal durch seine nachdrücklichen Ermahnungen unterdrückt wurde.

2. Der heidenchristliche Charakter der galatischen Gemeinden.

Die Frage, auf welche wir durch den wirklich eingetretenen Abfall der Galater von dem Paulinismus zunächst geführt werden, nämlich ob die Gemeindeglieder vor ihrer Bekehrung reine

Heiden oder schon zum Theil jüdische Proselyten oder gar zum Theil geborene Juden waren, ist noch nicht in einer allgemeiner anerkannten Weise entschieden. Früher war die Ansicht ziemlich allgemein, daß die galatischen Christen theils aus geborenen Juden, theils aus geborenen Heiden bestanden, welche in der wunderlichen Hypothese culminirte, der Galaterbrief sei mit dem Hebräerbrief zugleich verfaßt, und an die Heidenchristen, wie dieser an die Judenchristen derselben Gegend gerichtet. [1]) Es ist dieses eine Ansicht, welche ohne ihre erwähnte Extravaganz noch Schott in den Prolegomenen seines Commentars p. 287 über den galatischen coetus Christianorum ausspricht, welcher Christianos utriusque generis, ex Judaeis et Ethnicis, umfaßt habe, und welche wir auch noch bei de Wette finden, der mit Berufung auf Gal. 3, 2. 13. 4, 3. 21 behauptete, daß die Gemeinden auch aus Judenchristen bei einer allerdings überwiegenden Mehrzahl von Heidenchristen (Gal. 4, 8. 5, 2. 6, 12) bestanden. [2]) In Galatien bestand, sagt de Wette, dasselbe Verhältniß, wie anderwärts, und die dortigen Christengemeinden waren, wie die meisten anderen paulinischen, so zu Stande gekommen, daß der Apostel sich zuerst an die Juden wandte und unter ihnen die ersten Jünger gewann. Von dieser Ansicht wichen nach dem Vorgang von Zachariä zuerst Rückert (Comm. S. 301) und Usteri (Comm. S. 228) entschieden ab. In dem ganzen Briefe fand Rückert auch nicht eine Spur, daß er an Judenchristen gerichtet sei, wohl aber die allerstärksten Beweise, daß er es mit Heidenchristen zu thun habe (besonders 4, 8. 5, 2. 6, 12). Es sollte zwar hiermit nicht gesagt sein, daß es unter den galatischen Christen gar keine bekehrten Juden gegeben habe, aber einen Hauptbestandtheil haben dieselben gewiß nicht ausgemacht. Zwischen diesen beiden Ansichten wurde nun von Credner eine vermittelnde aufgestellt.

---

1) So meinten Storr und Mynster, wogegen zu vgl. Bleek der Brief an die Hebr. I. S. 46. 432.

2) Commentar S. 1; Einl. in d. NT. §. 128 b. S. 257.

Obgleich derselbe nämlich gleichfalls der Ansicht war, daß die Leser des Briefs ihrem Hauptbestandtheil nach Heidenchristen gewesen sein müssen, so schien ihm doch die große Bekanntschaft dieser Heidenchristen mit dem AT. und mit seiner jüdischen Auslegungsweise (wie schon Mynster meinte) die Annahme nothwendig zu machen, daß sie großentheils aus jüdischen Proselyten bestanden. [3]) Während sich nun aber die alte Meinung immer noch fort erhielt, und während Meyer auf der ihr ganz entgegengesetzten Seite diese vermittelnde Annahme von Proselyten als entbehrlich und aus dem Briefe selbst nicht nachweisbar, ja seinen Äußerungen (4, 9) entgegenstehend zurückwies (Comm. S. 3), so suchten Andere gar alle drei aufgestellten Ansichten zu verbinden! Nach Neander a. a. O. S. 296 bildeten sich die galatischen Gemeinden aus einem Stamme von geborenen Heiden, theils einer großen Anzahl solcher Proselyten, für welche das Judenthum der Übergangspunct zum Christenthum geworden war, theils Solchen, welche unmittelbar vom Heidenthum zum Christenthum übertraten, und mit diesem Stamme der Heidengemeinde verbanden sich auch einige Juden, welche sich durch ihre Empfänglichkeit für das Evangelium von der großen Masse der Ungläubigen ihres Volks ausgezeichnet hatten. Noch unentschiedener äußert sich Baumgarten-Crusius (Comm. S. 3): es finde sich nirgends in dem Briefe eine deutliche Angabe dafür, welche Klasse, Juden oder Heiden, materiell überwiegend gewesen sei. Nur geistig überwiegend sollen die Juden gewesen sein, vielleicht schon deßhalb, weil (nach der Apg. überall in diesen Gemeinden) die Mehrzahl der eingetretenen Heiden schon Proselyten zum Judenthum gewesen waren. Im Gegensatz zu diesem confusen Synkretismus ist es gewiß schon an sich erfreulich, bei Schneckenburger (Zweck d. Apg. S. 104) und Baur (Paulus S. 252 f.) wieder eine reine Ansicht anzutreffen, nämlich die, daß die galatischen Gemeinden, wenigstens so viel sich aus dem Briefe schließen lasse, aus Heidenchristen bestanden.

3) Einl. in das NT. I, 2, §. 128, S. 354 f.

Unser Brief macht in der That bei unbefangener Betrachtung so sehr den Eindruck, an reine Heidenchristen gerichtet zu sein, daß man um so vorsichtiger die Data prüfen muß, welche für das Vorhandensein anderer Elemente in diesen Gemeinden geltend gemacht werden. Daß jedenfalls ihre Mehrzahl heidenchristlich war, läßt sich mit Sicherheit aus folgenden Stellen entnehmen. Paulus stellt Gal. 4, 8 f., wo er auf den vorchristlichen Zustand der Galater zurückweist, diesen Zustand dar als den des Nichtwissens von Gott, des Dienstes falscher Götter oder solcher Wesen, die den Charakter der Gottheit nicht wirklich, sondern nur in der Vorstellung des Verehrenden haben. Nur für unbeschnittene Heidenchristen war ferner die mündliche Warnung des Apostels bei seiner zweiten Anwesenheit passend, daß Jeder, der beschnitten wird, zur Erfüllung des ganzen Gesetzes verpflichtet sei (5, 3). Heidenchristen müssen die Galater gewesen sein, wenn die Irrlehrer bei ihnen die Beschneidung erst durchsetzen wollten (6, 12). Warum soll man außer dieser ethnischen Grundlage der Gemeinde überhaupt noch eine judaistische annehmen? Man beruft sich für diese Annahme theils auf Data außerhalb des Briefs, aus denen das Vorhandensein einer zahlreichen Judenschaft in Galatien hervorgehen soll, theils auf Data innerhalb des Schreibens selbst.

Schon in dem ersten Brief des Petrus 1, 1 glaubt man ein evidentes Zeugniß für das Vorhandensein von Judenchristen in Galatien zu haben, weil derselbe an die ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας gerichtet ist. Bei diesem Ausdruck kann man allerdings zunächst nur an Judenchristen denken, die der Verf. demnach auch in Galatien voraussetzen würde. Allein man weiß ja, wie schwierig es gerade bei diesem Briefe ist, seine Bestimmung für geborene Juden festzuhalten, da seine wiederholten und sehr bestimmten Äußerungen vielmehr auf heidenchristliche Leser führen (vgl. 1, 14. 18. 2, 9. 10. 3, 6. 4, 3), so daß Credner (Einl. II, S. 368) gar behaupten konnte, der ganze Brief enthalte auch nicht eine einzige Stelle,

die auf ursprüngliche Juden bezogen werden müßte. Selbst diejenigen Ausleger, welche die genannte διασπορά im eigentlichen Sinne von der Zerstreuung der Juden verstehen, sind daher, wie de Wette (Einl. §. 171 a, S. 347), mindestens zu dem Zugeständniß genöthigt, daß die Leser als gemischte oder heidenchristliche Gemeinden, ja ihrer überwiegenden Mehrzahl nach als Heidenchristen (Commentar S. 1), zu denken seien. Die Disharmonie der Überschrift mit dem Inhalt des Briefs hat Credner hier wieder durch die Hypothese von jüdischen Proselyten auszugleichen gesucht, auch hat er ausdrücklich behauptet, daß dieser Brief uns einen Kreis von Lesern vorführe, welcher sich von jenem, an den die Briefe an die Galater und Epheser gerichtet seien, nur durch eine schärfere Begrenzung unterscheide. So sehen sich denn Andere, welche übrigens bei der Vorstellung gemischter, aber überwiegend heidenchristlicher Gemeinden stehen bleiben, durch diese Disharmonie dazu genöthigt, die διασπορά in der Überschrift, weil sie jedenfalls auch Heidenchristen umfaßt, im uneigentlichen Sinne zu verstehen und daraus zu erklären, daß Petrus nach seiner Gewohnheit, in ATlichen Bildern und Vergleichungen den christlichen Inhalt zu entwickeln, auch den Namen der διασπορά auf die unter den Heiden zerstreute wahre Gottesgemeinde übertrug (Neander a. a. O. S. 595, Wieseler a. a. O. S. 560 f.). Kann man aber dieser uneigentlichen Fassung der διασπ. doch einmal nicht ausweichen, so verliert dieses für das Dasein eines judenchristlichen Elements in Galatien angeführte Hauptzeugniß alle Beweiskraft, da der Verf. nach der auch später noch nachweisbaren Gewohnheit, die Christen als die wahren Juden anzusehen und zu bezeichnen, auch rein heidenchristliche Gemeinden in diesem ideellen Begriff der διασπορά zusammenfassen konnte.[4]) Sonst beruft man sich für das Dasein

4) Man vgl. hierzu Kern's treffende Erörterung in s. Commentar zum Brief Jakobi (Tübingen 1838, S. 81) über die Überschrift dieses Briefs ταῖς δώδεκα φύλαις ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, welche er richtig daraus er-

einer zahlreichen Judenschaft in Galatien noch auf zwei Stellen des Josephus und auf das Monumentum Ancyranum. Nach Josephus Ant. XII, 3, 4 legte Antiochus d. Gr. 2000 Juden, die er aus Mesopotamien kommen ließ, in die festen Plätze von Lydien und Phrygien, indem er dieser Ansiedelung ihre eigenthümlichen Gesetze gewährleistete. Wenn Josephus ferner Ant. XVI, 6, 2 eine Verordnung des Augustus anführt, daß ein Beschluß zu Gunsten der asiatischen Juden in Ancyra aufbewahrt werden solle (*καὶ τοῦτο τὸ διάταγμα κελεύω ἀνατεθῆναι ἐν ἐπισημοτάτῳ τόπῳ γενηθέντι μοι ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας ἐν Ἀγκύρῃ*), so schließt man, daß gerade in Galatien, dessen Hauptstadt Ancyra war, die Juden besonders zahlreich gewesen sein müssen. Was endlich aus dem Monumentum Ancyranum für die Verbreitung der Juden in Galatien irgend folgen soll, habe ich, obwohl sich de Wette noch in der neuesten Auflage seiner Einleitung gegen Schneckenburger zuversichtlich auf dasselbe berufen hat, bei genauer Durchsicht dieses Documents in der Ausgabe von Zumpt (Berolini 1845) nicht entdecken können. Dasselbe ist ja, wie schon Credner a. a. O. S. 353 bemerkt, lediglich ein allgemeiner index rerum ab Augusto gestarum (Sueton. Octav. c. 101) ohne alle Rücksicht auf besondere Örtlichkeiten. Derselbe Gelehrte bestreitet auch schon mit Recht die Beweiskraft der beiden Stellen des Josephus für den Zweck, zu welchem sie angeführt werden. So konnte ferner Schneckenburger a. a. O. der Behauptung Neander's, daß in dieser Provinz viele Juden wohnten, an die sich Paulus zuerst gewandt haben werde, die entgegengesetzte gegenüberstellen, daß es sich nicht so verhielt. Aus der ersteren Stelle erfahre man ja nur etwas von Juden in Phrygien, nicht in Galatien. Und was folgt denn aus der zweiten Stelle, auf welche Schneckenburger nicht näher eingegangen ist? Daß

---

klärt, daß der Verf. auf die christlichen Verhältnisse überträgt, was in den jüdischen Verhältnissen stattgefunden hatte, die Abhängigkeit der *διασπ.* in religiösen Angelegenheiten von ihrem gemeinsamen Mittelpunct in Jerusalem (vgl. auch de Wette zu Jak. 1, 1).

Augustus für die Aufbewahrung eines Edicts, das den asiatischen Juden auf Verlangen Schutz und Gerechtsame verbürgte, den ihm in der Metropolis Ancyra, dem Sitz des Proprätors von Galatien, errichteten Tempel als den passendsten Ort ansah, ist auch dann ganz natürlich, wenn es hier gar nicht besonders viele Juden gab. [5]) Das Gebiet des Statthalters umfaßte ja auch außer dem eigentlichen Galatien noch andere Landschaften. So bleibt uns von allen diesen Beweisstellen nur die allgemeine und abstracte Wahrscheinlichkeit, die freilich Niemand leugnen wird, daß, wie in ganz Asien, so in Galatien auch Juden wohnten, vielleicht am zahlreichsten in der Handelsstadt Pessinus, wie de Wette ohne Angabe eines positiven Grundes behauptet, ohne daß wir in diesen Gegenden eine besonders zahlreiche Judenschaft vorauszusetzen berechtigt wären. Was man auf diesem Wege für die Bestandtheile der galatischen Gemeinden zu gewinnen sucht, geht nicht über bloße Vermuthungen hinaus. Die Kürze des ersten Aufenthalts, meint Credner a. a. O. S. 354, habe dem Paulus die Beschränkung der Predigt, zunächst nur auf Juden und Proselyten, gewissermaßen nothwendig gemacht. Dieselbe Gewohnheit, welche Paulus nach der Apostelgesch. immer befolgte, sich zuerst an die Juden zu wenden, setzen de Wette und Neander auch in Galatien unbedenklich voraus. Letzterer sagt noch in der neuesten Ausgabe, ohne Schneckenburger's Widerspruch zu beachten, a. a. O. S. 293: Da in dieser Provinz viele Juden wohnten, so wandte P. sich wahrscheinlich zuerst an diese und die sich an sie anschließenden Proselyten in den Synagogen, und erst die schlechte Aufnahme, welche er bei den Juden fand, bahnte ihm den Weg zu den Heiden, von denen er mit großer

---

5) Nach der von Zumpt a. a. O. p. 5 mitgetheilten Inschrift (Corp. Inscriptt. gr. Vol. III, n. 4039), die dieses Augusteum führte, nämlich *Γαλάτων τὸ κοινὸν ἱερασάμενον θεῷ Σεβαστῷ καὶ θεᾷ Ῥώμῃ*, würde der Tempel freilich nicht von dem *κοινὸν τῆς Ἀσίας* im strengsten Sinne errichtet sein. Die Asiaten gaben vielmehr das erste Beispiel eines solchen Tempels in Pergamum.

Liebe aufgenommen wurde. Aber darf man auch nach den neueren kritischen Untersuchungen über den Charakter der Apostelgesch. jenes Verfahren, sich nur gezwungen zu der Heidenbekehrung zu wenden, als den wirklichen Grundsatz des Heidenapostels ansehen? Darf man es auch in Galatien voraussetzen, wenn man hier das Dasein einer zahlreichen Judenschaft nicht besser nachzuweisen vermag? Übrigens muß man ja selbst zugeben, daß diese bloße Vermuthung für die Annahme eines judenchristlichen Bestandtheils der galatischen Gemeinden gar nichts beweis't, da man gar nicht weiß, ob die Juden denn das Evangelium auch annahmen. Es wäre ja auch bei jener Voraussetzung sehr wohl möglich, daß Paulus von vorn herein bei den Juden keinen Eingang fand.

So darf man sich also nur an die Data des Briefs selbst halten. In dieser Hinsicht glaubt nun Credner, die Meinung, daß die Galater nur Heidenchristen waren, erkläre nicht, woher die große Bekanntschaft derselben mit dem AT. und mit seiner jüdischen Auslegungsweise, und die aus 4, 8—10. 21 hervorgehende Bekanntschaft der Leser mit dem mosaischen Gesetz nöthige, sie als jüdische Proselyten zu denken. Allein die erstere Stelle wird vielmehr mit Recht für den heidenchristlichen Charakter der Galater angeführt, und nach der richtigen Erklärung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, welche jedenfalls eine die heidnische wie die jüdische Religion umfassende Einheit sind, kann die Art, wie Paulus die Beobachtung der jüdischen Festtage und Festzeiten als eine Rückkehr dieser Christen zu dem Dienst dieser *στοιχ.* darstellt, gegen diese Annahme gar nichts beweisen. Und daß Paulus diejenigen, die er 4, 21 als *οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι* anredet, auch aus dem *νόμος*, d. h. hier: aus einer Geschichte der Gesetzesurkunde, des Pentateuch, widerlegt, ist so natürlich, daß es sich auch bei reinen Heidenchristen vollkommen erklärt. Freilich setzt Paulus hier eine Kenntniß des Gesetzes bei ihnen voraus; aber dieser Umstand steht, wie Rückert mit Recht bemerkt, unserer Annahme gar nicht entgegen, da sich doch wohl diejenigen, die sich zum Ju-

daismus hinneigten, mit den heiligen Schriften der Juden näher bekannt gemacht haben werden, und da Paulus selbst ohne Zweifel das Lesen des AT. auch hier angeordnet haben wird. Er konnte ja auch heidenchristlichen Gemeinden keine andere Religionsurkunde geben. Wie sehr geht er auch in den Briefen an die sicher überwiegend heidenchristlichen Korinthier auf das AT. ein! Die ganze Predigt von den Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte hob ja die Erfüllung der ATlichen Weissagungen hervor (1 Kor. 15, 3. 4). Da die ATlichen Beweise und die rabbinische Auslegungsweise, die Paulus anwendet, theils durch den Gegenstand selbst, die Unzulänglichkeit der Gesetzes- und die Nothwendigkeit der Glaubensgerechtigkeit, geboten, theils dadurch ganz nothwendig geworden waren, daß Paulus es hier mit Gemeinden zu thun hatte, die schon eine Zeit lang von Judaisten bearbeitet und dadurch um so mehr in das AT. eingeführt sein mußten, so kann ich nicht umhin, mit Meyer die Hypothese Credner's für entbehrlich zu erklären. — Noch weniger ist de Wette's Annahme eines rein judenchristlichen Bestandtheils dieser Gemeinden durch die von ihm angeführten Stellen bewiesen. Außer der schon besprochenen Stelle 4, 21 ist es zunächst die Frage des Apostels 3, 2 (vgl. V. 5), auf welche dieser Schriftforscher sich stützt: Habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen oder aus Kunde, Predigt des Glaubens? Warum sollte denn aber Paulus nicht auch an reine Heidenchristen diese Frage haben richten können, die ja in dem ersten Gliede nicht einmal etwas Wirkliches setzt, sondern etwas, das nur verneint werden kann? So hätte er selbst dann fragen können, wenn die Galater die Gesetzeswerke gar nicht aus eigener Erfahrung, sondern nur aus den Vorstellungen der Judaisten kannten. Hier ging ja aber schon in der nächsten Vergangenheit eine Erfahrung des Gesetzeslebens voraus, da Paulus den Abfall zum Judaismus als schon eingetreten darstellt. Um so mehr konnte er diesen Lesern die Frage vorlegen, ob sie (erst jetzt) durch Annahme des Gesetzes, oder nicht vielmehr (schon weit früher)

durch Annahme des Glaubens das specifisch christliche Geistesleben erreicht haben, ob die Mittheilung des göttlichen Geistes an die Übernahme der Gesetzeserfüllung, oder vielmehr an den Umschwung zum Glauben gebunden war. Gerade die Vorstellung, daß die Gesetzeserfüllung bei den Galatern als frühere Gewohnheit dem Glaubensleben vorhergegangen sei, paßt ja gar nicht zu diesem Zusammenhang, in welchem man nach der Analogie der *ἀκοὴ πίστεως* auch bei den *ἔργα νόμου* an einen momentanen Umschwung, wie er bei geborenen Juden gar nicht möglich war, denken muß. Aus den Worten V. 4: *ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ* (d. h. in Gesetzeswerken) *ἐπιτελεῖσθε*; geht ja gerade das Gegentheil von der Aufeinanderfolge des Gesetzes- und des Glaubenslebens hervor, welche de Wette bei den Galatern voraussetzt, nämlich daß das geistige Glaubensleben den Anfang, die fleischliche Gesetzesbeobachtung den Beschluß machte. Die in ihnen erfolgte Umwandlung stellt Paulus uns hier gar nicht als Rückfall in eine frühere Gewohnheit dar, wie man bei oberflächlicher Betrachtung von Gal. 4, 9. 10 allenfalls meinen könnte, sondern als ein Herabsinken von der Höhe des pneumatischen Lebens zu einem fleischlichen. An eine dem christlichen Glauben vorhergehende Gesetzesbeobachtung ist hier gar nicht zu denken. — Scheinbarer sind die beiden anderen Beweisstellen, zuerst 3, 13. 14 *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα — —, ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.* Diejenigen, die durch Christum aus dem Fluche des Gesetzes erlös't sind, für welche der Gekreuzigte zum Fluch geworden ist, scheinen doch nothwendig Gläubige aus den Juden zu sein, zu denen Paulus sich selbst rechnet (*ἡμᾶς, ἡμῶν*), und von denen er die gläubigen *ἔθνη* bestimmt genug zu unterscheiden scheint, während sich der Schluß wieder auf die allgemein christliche Geisterfüllung bezieht. Nachdem Paulus, meint de Wette, V. 13 von den Juden, zu Anfang von V. 14 von den Heiden

gesprochen hat, trete er hier wieder auf den allgemein christlichen Standpunct, und auch Schott und Meyer sind ziemlich derselben Ansicht. Der Fluch des Gesetzes scheint freilich nur diejenigen anzugehen, welche unter dem positiven mosaischen Gesetze standen, und es ist sehr plausibel, daß Paulus sich nur dann so ausdrücken konnte, wenn er in ἡμᾶς, ἡμῶν auch Einige von seinen Lesern, also galatische Judenchristen, einschließen konnte. Und doch glaube ich, trotz der ausdrücklichen Erwähnung der Heiden, dem Fluch des Gesetzes eine allgemeinere, über die positive jüdische Religion hinausgehende, universalistische Bedeutung beilegen zu dürfen. [6]) Eine solche allgemeinere Bedeutung giebt Paulus ja selbst im Folgenden 3, 22 f. dem Gesetz. Wenn er hier sagt, daß die Schrift (d. h. Gott, dessen Wort sie ist) Alles unter die Sünde beschloß, um die Verheißung für die Gläubigen zu verwirklichen, so wagt es kein Ausleger (zumal wegen der Parallelstelle Röm. 11, 32), daß Gott *τοὺς πάντας* zum Ungehorsam beschloß, um sich Aller zu erbarmen), hier die für die ganze vorchristliche Menschheit gültige Allgemeinheit von *τὰ πάντα* zu beschränken, obgleich diese allgemeine Beschließung unter die Sünde nach dem Vorhergehenden (V. 20. 21) nur durch das mosaische Gesetz vermittelt gedacht sein kann. Nur von diesem Gesetz ist ja auch in der unmittelbar folgenden Schilderung des vorchristlichen Zustandes die Rede, in welchem wir unter der Herrschaft des Gesetzes (*ὑπὸ νόμον*) als Gefangene bewacht wurden, beschlossen

---

6) Eine universalistische Bedeutung der alttestamentlichen Geschichte tritt ja 1 Kor. 10, 1 f. deutlich genug hervor. Wenn Paulus hier die durch die Wüste ziehenden Israeliten als *οἱ πατέρες ἡμῶν* bezeichnet, so darf man daraus gar nicht schließen, daß er nur die Judenchristen in der jedenfalls weit überwiegend heidenchristlichen Gemeinde zu Korinth (vgl. 1 Kor. 12, 2) als Nachkommen der Israeliten meine. Im Gegentheil tritt gerade in dieser Stelle, die auch durch ihre Zurückweisung auf das A. T. für Heidenchristen merkwürdig ist, die Anschauung deutlich hervor, daß die christliche Gemeinde die wahre Fortsetzung der sich in stetiger Continuität durch alle Zeiten hindurchziehenden göttlichen Offenbarungsanstalt ist. Sollte Paulus nicht auch bei Heidenchristen eine Kenntniß des Gesetzes (Röm. 7, 1) haben voraussetzen können?

(συγκεκλεισμένοι, wie V. 22) auf die künftige Offenbarung des Glaubens hin (V. 23). Und deßhalb ist das Gesetz unser Pädagog geworden, um uns zu der durch Christum vermittelten Glaubensgerechtigkeit zu erziehen (V. 24), nach deren geschichtlichem Eintritt wir seiner pädagogischen Obhut enthoben sind. Soll Paulus auch dieses nur mit Beziehung auf die Gläubigen aus den Juden sagen? oder tritt nicht vielmehr gerade hier eine in gewissem Sinne universalistische Bedeutung des Gesetzes deutlich hervor? Warum soll hier denn jene wenigstens V. 22 unleugbare allgemein menschliche Bedeutung des Gesetzes plötzlich, wie unsere Exegeten meinen, durch die Beschränkung auf diejenigen verdrängt sein, deren christlicher Glaube im strengsten Sinne durch das positive mosaische Gesetz vermittelt war? Paulus, der so gern umfassende Ansichten der Menschengeschichte darstelle, meint Rückert, könne auch hier diesem Drange nicht widerstehen, sondern gehe von nun an darauf ein, dem Judenthum die Stelle anzuweisen, die ihm die Weisheit Gottes in der Erziehungsgeschichte der Menschheit gegeben hatte. Das Heidenthum lasse er auf der Seite liegen, weil es ihn hier nichts angehe, und er zeige uns nur in wenigen passenden Bildern, wie die jüdische Menschheit, herausgetreten aus dem Zustande der Kinderunschuld, durch die Gebundenheit des Gesetzes zur einzig wahren, in der πίστις ruhenden Freiheit hindurch geführt worden sei. De Wette, der die in dem Widerspruch des geschichtlichen Particularismus des Gesetzes mit der ihm hier beigelegten allgemein menschlichen Bedeutung liegende Schwierigkeit gar nicht schärfer hervorhebt, findet es bloß ganz natürlich, daß Paulus V. 23—25 im Namen der Judenchristen rede, da er selbst als ein solcher das Gesetz und dessen Zucht erfahren hatte. Während Usteri es wenigstens versucht, diesen Widerspruch dadurch zu lösen, daß er zwischen V. 25 und V. 26 den Gedanken ergänzt, wenn schon die Judenchristen durch den Glauben von dem Gesetze frei werden, so müsse diese Freiheit noch weit mehr von den Heidenchristen gelten, die nie unter dem Gesetze standen: so macht Meyer nicht

einmal den Versuch, es zu rechtfertigen, daß Paulus so plötzlich von den Judenchristen allein rede, und Baumgarten-Crusius deutet die Schwierigkeit nicht einmal an. Offenbar ist es aber sehr willkürlich, hier anzunehmen, daß Paulus den Standpunct der allgemeinen weltgeschichtlichen Betrachtung, den er unleugbar V. 22 auch bei dem mosaischen Gesetze einnimmt, irgend verlasse und erst V. 26 wieder einnehme, wo er zu der ihrer Natur nach durch keine nationalen Schranken beengten Gotteskindschaft übergeht. Meint man, daß Paulus hier das Heidenthum nur bei Seite lasse, so erkennt man ja thatsächlich an, daß ihm die Gesetzesreligion, die freilich in ihrer empirischen Wirklichkeit nur die jüdische Menschheit umfaßte, gleichwohl eine höhere, allgemein menschliche Bedeutung in der Religionsgeschichte hat, in dieser Betrachtung die vorchristliche Religion überhaupt vertritt. — Es ist derselbe Standpunct der universellen religionsgeschichtlichen Betrachtung, aus dem sich auch die letzte Stelle, auf welche de Wette sich mit Schein berufen kann, allein erklärt. Was 3, 22 f. nach anthropologischer Betrachtung die Gesetzesreligion, in der Bedeutung der vorchristlichen überhaupt, ist, das wird 4, 3 f. metaphysisch in dem Begriff der Dienstbarkeit unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ausgedrückt. Wie man auch diesen Ausdruck erkläre, so ist doch das gewiß und schon fast allgemein anerkannt, daß derselbe sich ebensowohl auf die heidnische (V. 8), als auf die jüdische Religion (V. 9. 10) bezieht. So unmittelbar sich nun aus dieser einheitlichen Zusammenfassung der vorchristlichen Religion die Nöthigung ergiebt, die Worte V. 3: *οὕτω καὶ ἡμεῖς ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι*, von der ganzen Menschheit, ohne Unterschied der Nationalität, zu verstehen, so konnte doch de Wette gerade hier noch in der 2ten Auflage seines Commentars, im Widerspruch gegen Meyer's richtige Erklärung, die einseitige und ausschließliche Beziehung von *ἡμεῖς* auf die Juden festhalten und auf eine Erklärung, die sich gerade hier deutlich als falsch beweis't, seine Hypothese von einem judenchristlichen Bestand-

theil der galatischen Gemeinden gründen. [7]) Und doch muß er selbst zugeben, daß Paulus die religiöse Entwicklung der ganzen Menschheit bis zur Erfüllung der Zeit (V. 4) im Auge habe, daß wirklich V. 7. 9 der vorchristliche heidnische Zustand dem jüdischen gewissermaßen gleichgestellt werde. So entschieden er die göttliche Erziehung, von welcher übrigens V. 3 f. nicht mehr speciell die Rede ist, auf die jüdische Religion beschränkt, so muß er doch zugestehen, daß das Endziel dieser göttlichen Erziehung indirect auch den Heiden zu gute kam, bei denen die natürliche Gottesoffenbarung die Stelle der positiven vertrat. Auch muß de Wette zuletzt (V. 9) die hier durchaus herrschende höhere Einheit anerkennen, in welcher Judenthum und Heidenthum zusammenfallen, die er freilich sehr unpassend als „ungenaue Gleichstellung des heidnischen Wesens mit den jüdischen (bloß jüdischen!) στοιχείοις" bezeichnet, wenn er sich auf dieselbe gegen die Hypothese von jüdischen Proselyten beruft. Erst bei consequenter Festhaltung dieser Grundansicht erhalten alle Äußerungen des Apostels, namentlich Gal. 4, 3. 11, ihre genügende Erklärung. Weil es hier überall die Idee der vorchristlichen Religion in ihrem Unterschied von der christlichen ist, von welcher er ausgeht, so kann er natürlich, je nach den verschiedenen Beziehungen, nur entweder, und zwar meistens, ihre jüdische, oder aber auch ihre ethnische Seite mehr hervortreten lassen, ohne daß je die beide, im Gegensatz zum Christenthum, zusammenhaltende Einheit verloren ginge. Gab es für ihn doch nur eine positive göttliche Offenbarungsanstalt, zu der sich das ihrer ermangelnde Heidenthum, wie der Schatten zum Lichte, verhalten mußte, so daß sie beide sich ihrer Natur nach zur Einheit der vorchristlichen Religion ergänzen. Auch die jüdische Religion hatte ja ihre Proselyten, so daß den Heiden die Möglichkeit zur Theilnahme an ihr offen stand, und

---

7) Baumgarten-Crusius meint gar, daß V. 3 ἡμεῖς und V. 8 ὑμεῖς deutlich unterschieden werden als Juden- und Heidenchristen. Auch die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sollen ja dem ganzen Zusammenhang nach (V. 5) nur das Judenthum bedeuten können!

auch ihnen, da es noch kein anderes Mittel zur näheren Theilnahme an dem Reiche Gottes gab, in gewissem Sinne der Segen und der Fluch des Gesetzes galten. Durch die Erlösung sind auch sie wahrhaft von dem Fluche des Gesetzes befreit, weil sie dessen Vermittlung nicht mehr bedürfen, um Gott näher zu treten. Die Zusammenfassung des Heidenthums und des Judenthums zu dieser Einheit lag ja für den Apostel um so näher, da beide Seiten der vorchristlichen Religion in den heidenchristlichen Galatern, die nun zu Proselyten des (christlichen) Judenthums geworden waren, thatsächlich zusammenflossen, so daß er um so weniger Grund hatte, in ihnen das ursprünglich Heidnische und das angenommene Jüdische, dem ächt Christlichen gegenüber, bestimmt zu sondern. So ist es ganz natürlich, daß er 3, 14 nach dem Fluche des Gesetzes, der freilich zunächst und direct die Juden betraf, bei der durch die Aufhebung des Fluchs für alle Gläubigen verwirklichten Segnung Abrahams gerade die Heiden ausdrücklich erwähnt, welche diese Segnung um so mehr betraf, als die Schranken jeder Nationalität in ihr fielen. Mit 4, 3 tritt wieder die ethnische Seite mehr hervor, wie man schon daraus ersehen kann, daß 4, 5, als Gegenstück zu 3, 14, in den beiden coordinirten Sätzen *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*, der durch die erste Person ausgedrückte subjective Standpunct des Schriftstellers außerhalb des *ὑπὸ νόμον εἶναι* fällt. Deßhalb ist V. 8—10 die judaistische Umwandlung der Galater freilich als ein Rückfall auf ihren früheren, vorchristlichen Standpunct dargestellt, aber nur weil auch hier noch die Einheit des Jüdischen und des Ethnischen im Gegensatz zum Christenthum zum Grunde liegt. Ist diese Einheit offenbar die in dem ganzen dogmatischen Abschnitt (C. 3. 4) festgehaltene Grundlage, so beweisen die erörterten Stellen nicht entfernt die Annahme eines irgend bedeutenden judenchristlichen Bestandtheils dieser Gemeinden, die in dem ganzen Briefe keinen Halt hat und dem klaren Wortsinn von 4, 8 widerstreitet.

3. Die judaistische Agitation.

Ist es schon an sich die natürlichste Annahme, daß die heidenchristlichen Galater nicht plötzlich, sondern erst allmälig den judaistischen Bearbeitungen nachgaben, erst nach und nach dem paulinischen Evangelium entfremdet wurden, so wird dieselbe durch die oben nachgewiesene zweite Anwesenheit des Apostels schlagend bestätigt. Es ist dieser Sachverhalt, daß Paulus schon damals die Hinneigung der Galater zum Judaismus bekämpfen mußte, namentlich von Rückert (S. 309 f.) sehr klar und bestimmt dargelegt, während Neander bis zuletzt dieser so natürlichen und wohlbegründeten Ansicht Schwierigkeiten in den Weg legte, welche hauptsächlich auf der irrigen und schon widerlegten Meinung beruhen, daß der Apostel Gal. 1, 9. 5, 3 nur eine nachdrückliche Wiederholung des unmittelbar Vorhergehenden gebe, nicht auf weit frühere Warnungen zurückweise. Diese Stellen beweisen so schlagend, daß Paulus schon bei seinem letzten Besuch seine apostolische Auctorität aufbieten mußte, um die Verirrung seiner Gemeinden zu verhüten, daß man auf ein anderes Datum Rückert's, nämlich den unvermittelten Eingang 1, 6, immerhin nicht viel Gewicht legen mag. Wenn Paulus ohne die in seinen anderen Briefen gewöhnliche Vorbereitung sogleich mit einem so heftigen Tadel beginnt, so kann dieser unvermittelte Anfang freilich an sich, wie Neander will, auch aus dem überraschenden Eindruck erklärt werden, den die plötzliche Nachricht von dem Erfolg der Judaisten auf den Apostel machte. Aber das Überraschende dieser Nachricht bleibt auch dann, wenn Paulus eben die Erfolglosigkeit seiner letzten, mündlichen Warnungen erfuhr, durch welche er die Gemeinden völlig befestigt zu haben glaubte. Ist Gal. 1, 9 die Beziehung auf diesen Besuch unverkennbar, so bietet sich derselbe überhaupt als der passendste Terminus dar, von welchem aus die den Apostel befremdende Schnelligkeit des Abfalls (1, 6 *οὕτω ταχέως*) zu ermessen ist. Es ist verfehlt, diese Zeitbestimmung ganz absolut zu fassen, wofür man sich auf 2 Theß. 2, 2. 1 Tim. 5, 22

nahme.[1]) Fühlte er sich aber auch bei der zweiten Aufnahme wenigstens nicht positiv gekränkt (4, 12), so konnte er um so mehr glauben, nicht vergebens seine Gemeinden vor Solchen gewarnt zu haben, die ihnen ein anderes Evangelium bringen (1, 9), ihnen die Beschneidung einreden wollten (5, 3), und um so begreiflicher ist es nun, daß er nach der Enttäuschung glaubt, eben durch das damals sehr nöthige ἀληθεύειν (4, 16), welches unmöglich von der allerersten Predigt verstanden werden kann, ihnen entfremdet, ein Gegenstand ihrer Feindschaft (ἐχθρός) geworden zu sein. Erst in dieser Vorstellung schließen sich die zerstreuten Data zu einer befriedigenden geschichtlichen Anschauung von dem Verlauf der judaistischen Agitation in Galatien zusammen.

Fassen wir nun die judaistische Agitation näher in's Auge, so tritt das, was die Gegner wollten, in dem Briefe selbst sehr bestimmt und deutlich hervor. Sie wollten zwar bei den Galatern die Beschneidung einführen (5, 2. 12. 6, 12), aber ohne mit ihr zugleich schon die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes zu verlangen, die sie sich nicht einmal selbst auflegten. Deßhalb hält Paulus 5, 3 dem, der sich beschneiden läßt, diese Pflicht nur als Consequenz vor, um von diesem Vorhaben abzuschrecken. Dieses andere Evangelium, welches Paulus 1, 8. 9 verdammt, müssen sie besonders auf die Auctorität der Urapostel, als derjenigen, welche Christus selbst eingesetzt hatte, gegründet haben. Nur bei dieser Voraussetzung erklärt es sich, daß P. sich veranlaßt sah, in diesem Schreiben es so nachdrücklich zu betonen, daß er unmittelbar durch Gott und Christum seinen

---

1) Was Neander a. a. O. S. 365 f. bemerkt, giebt nur eine sehr unklare Vorstellung und verwickelt sich sogar in einen unlösbaren Knäuel von Widersprüchen. Einerseits soll P. schon bei seiner letzten Anwesenheit judaistische Machinationen wahrgenommen, die Gefahr erkannt und im Voraus entgegenzuwirken gesucht haben; andererseits soll er doch in den Gemeinden noch keine Hinneigung zum Judaismus zu bekämpfen gehabt haben. Woran konnte er denn die Gefahr von Seiten der Judaisten, die er jedenfalls nicht persönlich kennen lernte, merken, was konnte ihn bewegen, dem Orkan im Voraus entgegenzuwirken, wenn er bei den Galatern noch gar keinen Eindruck jener Agitationen entdeckte?

apostolischen Beruf erhalten habe (1, 1), und so ausführlich sein Verhältniß zu den Uraposteln darzulegen, denen er sich nie in irgend einer Weise untergeordnet habe, von denen er in keiner Weise abhängig sei (1, 11—2, 21), so hoch auch immer ihr äußeres (von den Gegnern hervorgehobenes) Ansehen sein möge (2, 6). Hieraus darf man schließen, daß die Gegner das apostolische Ansehen des Paulus zwar nicht geradezu leugneten, aber doch im Vergleich mit dem der älteren Apostel herabsetzten, diese als die höchste Auctorität darstellen, nach welcher Alles zu entscheiden und einzurichten sei. Es erklärt sich ferner, daß P. sich noch darauf als auf etwas Festes und Gewisses berufen kann, daß er Christi Diener sei (1, 10). Als einen Diener Christi in untergeordneter Bedeutung, etwa, wie Rückert S. 306 sagt, als einen Lehrling der rechten Apostel, ließ man den Heidenapostel ja immer noch gelten, je mehr man ihm thatsächlich entgegenwirkte. Ja, die Gegner müssen sogar ihrer antipaulinischen Lehre den Schein einer Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Heidenapostels gegeben, den offenen Widerspruch gegen ihn durch das Vorgeben maskirt haben, daß er selbst noch (nämlich noch im Christenthum) die Beschneidung predige (vgl. 5, 11). Wollte man dieses den Galatern einreden, so konnte man sich freilich nicht auf das, was er wirklich bei ihnen gelehrt hatte, berufen, sondern man mußte zu der Verdächtigung seine Zuflucht nehmen, welche er 1, 10 berücksichtigt, als habe er das, worauf es den Judaisten ankam, die Beschneidung, nur aus Menschengefälligkeit gerade den Galatern nicht auferlegt, als habe er ihnen dieselbe nicht zumuthen wollen. Indem man so das Ansehen des Apostels in seinen Gemeinden unvermerkt untergrub, gab man sich den Anschein, als beeifere man sich um sie (4, 17), als wolle man sie nun mit dem großen Vorzug der Beschneidung beglücken, den Paulus ihnen vorenthalten habe. Diesem Versuch, die Heidenchristen zur Beschneidung zu bewegen, legt Paulus sehr unreine Motive unter. Das scheinbare Interesse (ζηλοῦν) für die Galater sei nicht rein und lauter (οὐ καλῶς), in Wahrheit nur ein verhüllter Egoismus,

die Absicht, für sich selbst Gunst und Interesse bei ihnen zu gewinnen (4, 17 ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε). [Auf beiden Seiten begegnen wir also dem Vorwurf der Menschengefälligkeit]. Das Nöthigen zur Beschneidung gehe hervor aus dem Streben, einen guten Anschein in äußerlichen Dingen zu haben (εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί), dem Anstoß für die rein jüdischen Verfolger des Christenthums zu entgehen, und habe den Zweck, durch die Überredung der Galater Ruhm zu erwerben (6, 12. 13). — Es war also eigentlich nicht geradezu das ganze mosaische Gesetz, was man unmittelbar den Galatern auferlegen wollte, sondern zunächst und hauptsächlich die Beschneidung und die Beobachtung der jüdischen Festzeiten (4, 10), worin freilich der Consequenz nach die „unbedingteste Anerkennung der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes" (Baur Paulus S. 258) lag. Immer werden die Judaisten ihren Proselyten in der Gesetzesbeobachtung ähnliche Freiheiten zugestanden haben, als sie sich selbst erlaubten (6, 12). Ihren Zweck konnten sie aber nur durch Abschwächung und Herabsetzung der apostolischen Auctorität des Paulus, durch die Unterschiebung falscher Grundsätze und Motive seiner Wirksamkeit erreichen, wenn sie auch durchaus nicht öffentlich mit seiner völligen Verwerfung, wie Neander S. 366 meint, hervortraten. Die eigenthümliche Taktik dieser inneren Missionäre bestand vielmehr darin, daß sie zu einer solchen offenen Polemik gegen den Apostel, in dessen Wirkungskreis sie eindrangen, noch nicht fortschritten, sondern sich selbst den Schein einer Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen gaben. Dieser Umstand muß am meisten die schlechten, eigennützigen Motive bestätigen, die schon Paulus ihrem Verfahren unterlegt, und so sehr man mit Baur (S. 254) in Anschlag bringen muß, daß hier Partei gegen Partei steht, daß auch die Gegner als „Judenchristen von ächtem Schrot und Korn" handelten, welche sich in die freieren Ansichten des paulinischen Christenthums nicht hineinfinden konnten: so ist es doch nicht zu verkennen, daß sie sich, um ihren Grundsätzen in paulinischen Gemeinden Eingang zu verschaffen, ein nicht ehrliches Mittel erlaubten, wenn auch ihre

„ungerechtesten Beschuldigungen und übelwollendsten Verläumdungen“ gegen Paulus nicht über das Gal. 1, 10. 5, 11 Angedeutete hinausgingen.

Fragt man endlich näher nach der Persönlichkeit dieser Gegner, so darf man sie aus sicheren Gründen nicht als Bestandtheil der galatischen Gemeinden vorstellen, sondern nur als von außen hergekommene Eindringlinge betrachten. Nach der Art, wie Paulus 3, 1. 5, 7 verwundert die Urheber der Umstimmung seiner Galater erwähnt, läßt sich nicht wohl annehmen, daß er sie persönlich kannte. Gleichwohl kann er sie nicht für unbedeutende Personen gehalten haben; denn aus dem Zusatz ὅστις ἂν ᾖ (vgl. 2, 6 von den Säulenaposteln ὁποῖοί ποτε ἦσαν), mit welchem er 5, 10 seine Versicherung schließt, daß der, welcher die Galater verwirrt, die Schwere des göttlichen Strafgerichts werde tragen müssen, geht nach der natürlichsten Fassung das Bewußtsein des Apostels hervor, wenigstens ein bedeutendes Haupt der Gegenpartei sich gegenüber zu haben. Auch de Wette findet hierin die Andeutung, daß die galatischen Irrlehrer entweder selbst angesehene Personen waren, oder doch in bedeutenden Verbindungen, etwa mit Jakobus, standen und bei den Galatern eine gewisse Geltung gewonnen hatten. Daß sie fremde Ankömmlinge waren, wird man auch aus dem Bilde des kleinen Sauerteigs schließen dürfen, der den ganzen Teig säuert (5, 9). Auch in der Parallelstelle 1 Kor. 5, 6 bedeutet die ζύμη ja eine Person, durch welche das φύραμα, die ganze Masse oder Gemeinschaft der Christen (vgl. Röm. 11, 6) verdorben wird, so daß man auch hier an Personen, nicht an Irrlehren denken müssen wird. Woher kommen denn nun aber diese ächten Judaisten, welche die Auctorität der Urapostel so stark und ausschließlich geltend machten? Auch Neander antwortet S. 366, daß die antipaulinische Richtung in den galatischen Gemeinden ohne Zweifel mit derjenigen Partei zusammenhing, welche unter den Judenchristen in Palästina ihren Hauptsitz hatten. Sie waren aller Wahrscheinlichkeit nach eine Mission aus Jerusalem. — So wenig also geleugnet werden kann, daß die Urheber der galati-

schen Wirren der Gesinnung nach ächte Judenchristen waren, so glauben doch de Wette (Einl. S. 258. Comm. S. 2. 87) und Neander, aus 6, 13 (vgl. 5, 12) schließen zu dürfen, daß die von Paulus bekämpften Verführer nicht bloß Judenchristen von Geburt, sondern auch zum Theil Proselyten dieser Partei aus den Heidenchristen waren, weil sie hier οἱ περιτεμνόμενοι genannt werden und deßhalb die Beschneidung noch nicht Alle vollzogen haben können. Während Neander nur dabei stehen bleibt, daß jene Judenchristen von Geburt zu ihren Organen in Galatien Solche hatten, die aus der Mitte der Heidenchristen selbst hervorgegangen waren (6, 13 lectio recepta: οἱ περιτεμνόμενοι, Lachmann: οἱ περιτετμημένοι), so neigt sich de Wette sogar dahin, die judaistischen Lehrer selbst nicht für geborene Juden zu halten. Daß für diese Annahme der 5, 12 ausgesprochene Wunsch, die Aufrührer und Friedensstörer möchten sich verschneiden lassen (vgl. Phil. 3, 2) gar nichts beweis't, sollte man eigentlich selbst fühlen. Als ob Paulus nicht auch über diejenigen, die schon von Kindheit an beschnitten waren, unwillig ausrufen könnte, sie möchten an sich selbst die Beschneidung, auf welche sie so großes Gewicht legten, zur Verschneidung steigern! Lies't man an der anderen Stelle mit Lachmann und Meyer nach Cod. Vat. geradezu οἱ περιτετμημένοι, so kann man freilich in diesem verächtlichen Ausdruck nur die von den Gemeindegliedern ganz verschiedene „Clique der Pseudoapostel" verstehen. Wie aber, wenn man mit Tischendorf die allerdings bezeugtere und schwierigere Lesart beibehält? Will man das Part. Praes. so urgiren, so würde man doch höchstens zu dem Zugeständniß nöthigen, daß Paulus das Präsens wählte, um auch diejenigen Galater mit einzuschließen, die sich an die Irrlehrer enger anschlossen und als ihr eifrigster Anhang auch die übrigen Gemeindeglieder zur Annahme der Beschneidung zu bewegen suchten, selbst aber erst damit umgingen, sich beschneiden zu lassen (5, 2). Diese würden doch immer nur ein Anhang, nicht die eigentlich agirenden Personen sein. Denn gerade hier (6, 12. 13) unterscheidet P. ja die Verführer, die aus unlau-

tern Motiven bei den Galatern die Beschneidung erzwingen wollten, so bestimmt als möglich von den bearbeiteten Gemeindegliedern. Allein dieses Zugeständniß ist ganz unnöthig. Nähert sich denn nicht auch sonst bei Paul. das Partic. Praes. mit dem Artikel dem Charakter eines Substantiv an, mit Abschwächung des in ihm liegenden Zeitbegriffs (vgl. Winer Gramm. §. 46, 4)? So wird ja Gott oft der diejenigen Berufende genannt, deren Berufung schon in die Vergangenheit fällt (Gal. 5, 8, vgl. 1 Theff. 2, 12. 5, 24). Und wäre Gal. 5, 3 in περιτεμνομένῳ die noch nicht abgeschlossene Gegenwart so strenge festzuhalten, so müßte hier ja folgen: ὅτι ὀφειλέτης γίνεται (nicht ἐστίν). Entspringt jene fast substantivische Bedeutung des Particips der Gegenwart sehr natürlich daraus, daß man eine an sich momentane, vorübergegangene Handlung theils mit dem bleibenden Wesen des Handelnden, als aus innerer Wesensnothwendigkeit hervorgegangen, theils mit ihrer bis in die Gegenwart fortdauernden Nachwirkung und Bedeutung identificirt,[2]) so paßt ja Beides vollkommen auf „die Beschneidungs-Leute," die Partei der περιτεμνόμενοι, deren Agenten Paulus vor Augen hat, bei welcher der Act der Beschneidung nicht bloß äußerlich in der Aufnahme der Neugeborenen und der Proselyten fortdauerte, sondern auch innerlich kraft der ihm beigelegten Bedeutung gleichsam geistig stets gegenwärtig war. Um so weniger brauchen wir uns durch diese allgemeine Bezeichnung die gewonnene Grundanschauung verrücken zu lassen.

Diese reinen Judaisten waren es also, welche durch ihre Bearbeitungen der Galater den Erfolg herbeiführten, der den Apostel zu seinem energischen Sendschreiben nöthigte. Gleich zu Anfang (1, 6 μετατίθεσθε) stellt P. den Abfall der Gemeinden zwar noch nicht als vergangen, wohl aber als gegen-

---

2) Finden wir das Part. Praes. mit dem Artikel doch auch da, wo man eher das Futurum erwarten sollte, z. B. 1 Kor. 1, 18 τοῖς ἀπολλυμένοις und τοῖς σωζομένοις (vgl. Röm. 5, 9. 10. 8, 24. Eph. 2, 5. 8), 2 Kor. 2, 15. 4, 3. 2 Theff. 2, 10. Fast adjectivisch ist 1 Kor. 2, 6 (vgl. 2 Kor. 3, 7) τῶν καταργουμένων. Auch Clem. Hom. XVI. 8 ist ἀπολλύμενος = vergänglich.

wärtig dar. Er schreibt, da er die Galater im Begriffe sieht, von dem einzig wahren Evangelium abzufallen, welches er verkündigt hat, zu einem anderen Evangelium, das er an sich selbst, wie bei jedem Anderen, verfluchen würde (1, 6–9). Er sieht die Gemeinden, die einen so schönen Anfang im christlichen Geistesleben gemacht hatten, durch Verführung zu einer niederen, fleischlichen Form des religiösen Lebens herabsinken (3, 1—5), ein Herabsinken, welches er mit dem Rückfall in ihren vorchristlichen Zustand gleichstellen muß (4, 8—10), er muß schon die völlige Vereitelung seiner Arbeit an ihnen befürchten (4, 11). Hält man nach diesen Äußerungen für die Abfassung den Moment der Gegenwart strenge fest, so braucht man gar nicht mit de Wette (Exeg. Hdb. S. 2) anzunehmen, man sehe aus dem Briefe, daß der Apostel in der Lebhaftigkeit des Eifers die Sache als allzu gefährlich dargestellt habe. Noch immer konnte Paulus den Galatern bezeugen, daß sie ihm persönlich kein Unrecht gethan haben (4, 12). Hatten doch nicht einmal die Gegner seine apostolische Auctorität offen bestritten. Aber so viel hatte man freilich erreicht, daß bei den Galatern die alte Liebe zu ihrem Apostel untergraben, daß eine Verstimmung gegen ihn, der ihnen die hohe Segnung der Beschneidung vorenthalten wollte, eingetreten war, daß Paulus glauben konnte, ihr Feind geworden zu sein (4, 16), daß er an ihnen irre ward (4, 20). Man wollte nun, als wäre es ein hoher Vorzug, ὑπὸ νόμον εἶναι, was nach Vergleichung von 5, 3 im Sinne des Paulus auch bloß so viel heißen kann: man wollte die Beschneidung (und die jüdischen Feste) annehmen, durch welche man sich thatsächlich unter das Gesetz stellte (4, 21). Man hatte sich dieses neue Joch der Knechtschaft (5, 1) schon aufreden lassen. Gleichwohl konnte Paulus zu seinen Gemeinden noch das Zutrauen hegen, daß sie durch seine Mahnung wieder die gleiche Gesinnung, wie er, erhalten, den Sauerteig erkennen werden, durch den sie der Verderbniß nahe gebracht waren (5, 9. 10). Aber übertrieben und auf eine falsche Auslegung von 5, 3 gegründet ist de Wette's Vorstel-

lung, daß es in Galatien Christen gab, die für den Paulinismus stritten und von Paulus zur Milde ermahnt werden mußten. Wenn Paulus 5, 1. 3 zur Freiheit ermahnt, so fügt er hier vielmehr apologetisch (damit die Freiheit, die er als den göttlichen Beruf der Christen darstellt, keinen Anstoß gebe) hinzu, er meine natürlich nicht eine zügellose, die σάρξ incitirende Freiheit, ohne daß er auf wirklichen Mißbrauch der Freiheit irgend Rücksicht nähme. Daß die Freiheit des Christenthums nicht eine solche ist, die ohne die Norm des Gesetzes zur Unsittlichkeit führen muß, daß vielmehr die christliche Sittlichkeit in dem göttlichen πνεῦμα ihre höchste Lebenskraft besitzt, ist allein der ächt paulinische Grundgedanke des Abschnitts 5, 13—25. Solche, die durch Mißbrauch christlicher Freiheit seiner Sache schadeten, würde Paulus wahrlich ganz anders behandelt haben. Und die πνευματικοί 6, 1, denen sittliche Ermahnungen und Befestigungen der Gefallenen zur Pflicht gemacht werden, sind nichts weniger, als starke, aufgeklärte Pauliner (Röm. 15, 1 δυνατοί), sondern einfach Geisterfüllte, Christen, welche die Geistesgaben, deren Fortdauer Paul. 3, 2—5 auch bei den Galatern voraussetzt, in besonderem Maße besaßen.

Über die Wirkung dieses Schreibens dürfen wir aus dem später geschriebenen ersten Korinthierbrief 16, 1 die erfreuliche Nachricht entnehmen, daß der Brief seinen Zweck nicht verfehlte, daß die Judaisirung der Galater, die wir auch nachher noch in dem engeren paulinischen Gemeindeverbande finden, den Emissären der Beschneidung wenigstens damals noch nicht gelungen sein kann.

II.

Der geschichtliche und dogmatische Inhalt des Galaterbriefs.

1. Der Gedankengang im Allgemeinen.

So wenig man von einem Briefe, wie der unsrige ist, eine streng logische, vorher überlegte Eintheilung und Anordnung

verlangen darf, so bewegt sich doch ein ächt paulinisches Schreiben in einem so natürlichen Fortschritt, mit einer solchen immanenten Logik der Gedankenentwickelung, faßt den Gegenstand so treffend in seinem innersten Mittelpuncte auf, von welchem aus das Thema in der ganzen Vielseitigkeit seiner Beziehungen beherrscht wird, entwickelt ihn in einem so tief innerlichen Zusammenhang, daß in jeder Gedankenreihe schon die folgende präformirt ist und sich deßhalb in dem natürlichsten Übergang anschließen kann. Versuchen wir es also, uns über die leitenden Gesichtspuncte zu orientiren, den durch alles Einzelne hindurchführenden Faden des inneren Zusammenhangs zu erfassen.

Es ist eine sich sehr leicht darbietende Beachtung, daß von den sechs Capiteln unsers Briefs je zwei näher verwandt sind, und daß demnach das Ganze in drei durch den Inhalt geschiedene Theile zerfällt. Schon Rückert hebt diese Dreitheilung sehr bestimmt hervor (Comm. S. 301 f.). Sehr treffend bemerkt ferner Baur Paulus S. 257 den innigen Zusammenhang dieser drei Theile: „Es lassen sich drei Hauptelemente des Briefs unterscheiden, ein persönliches und apologetisches, ein dogmatisches und ein praktisches. Alle drei greifen sehr eng in einander ein. Der dogmatische Theil des Briefs hat auf der einen Seite den Beweis für die apostolische Auctorität des Apostels zu seiner Voraussetzung, auf der andern geht er von selbst in das Praktische über, sofern ein Hauptbegriff des dogmatischen Theils der *νόμος* ist. Es muß gezeigt werden, daß die Freiheit vom Gesetz keine Aufhebung der Nothwendigkeit des sittlichen Verhaltens ist." In dieser kurzen Angabe, welcher gegenüber Neander's Auszug (a. a. O. S. 368 f.) als sehr principlos erscheinen muß, ist in der That der Gedankengang im Ganzen höchst treffend gezeichnet, und derselbe muß nur noch im Einzelnen näher bestimmt werden. Je inniger die drei Theile zusammenhängen und gleichsam in einander verkettet sind, desto deutlicher läßt sich auch von Anfang bis zu Ende die Einheit desselben Grundgedankens erkennen. Schon in dem apostolischen Anfangsgruß (1, 1—5) wird die

unmittelbar göttliche Berufung des Apostels (1, 1) und die Bedeutung des Erlösungstodes Christi (1, 4. 5) bestimmt hervorgehoben, welche keine andere Vermittelung der Seligkeit zuläßt, so daß wir schon hier gleichsam das formale und das materiale Princip des ächten Paulinismus erkennen. In dem lebhaftesten Affect wird dann (1, 6—16) an der besonderen Veranlassung das allgemeine Thema des Schreibens aufgestellt, nämlich die Gewißheit, daß das von dem Apostel verkündigte, das paulinische Evangelium das absolut wahre ist, und der ganze Brief behält diesen Zweck einer Rechtfertigung der paulinischen Form des Christenthums im Auge. Die Rechtfertigung mußte der Sache gemäß zunächst auf die formale, persönliche Seite dieser Form des Christenthums eingehen, und der diese Seite behandelnde erste Haupttheil (1, 12—2, 21) schließt sich um so natürlicher an den Eingang 1, 6—10 an, als Paulus schon hier (V. 10) die Verdächtigung der Gegner hatte berühren müssen, daß auch er judaistisch predige und nur aus Menschengefälligkeit bei den Galatern seine Predigtweise modificirt habe. Die persönlich apologetische Vertheidigung stellt nun consequent die apostolische Selbständigkeit des Verfassers gegen jeden Verdacht der Abhängigkeit von den früheren Aposteln und von der Urgemeinde zu Jerusalem fest, leitet aber zuletzt (2, 14—21) durch die angeführte Rede des Paulus vor Petrus und der antiochenischen Gemeinde über die Glaubensgerechtigkeit vom Subjectiven zum Objectiven, zu der materialen Seite des paulinischen Christenthums, oder zu dem zweiten dogmatischen Haupttheil C. 3. 4 über. Und woran anders konnte der Apostel hier zunächst die Rechtfertigung des Evangelium der Glaubensgerechtigkeit anknüpfen, als an die christliche Lebenserfahrung der Erfüllung mit dem göttlichen Geiste (3, 1—6), an die geistige Selbstgewißheit des Christenthums? Wenn darauf 3, 7—18 die objectiven Schriftbeweise folgen, so schließt sich hieran sehr natürlich die großartige weltgeschichtliche Betrachtung der vorchristlichen Religion als eines vorübergehenden, pädagogischen und vormundschaftlichen Zu-

stands geistiger Unselbständigkeit und Unreife (3, 19—4, 11), der durch die Freiheit und Reife der Glaubensgerechtigkeit abgethan ist. Nachdem so das dogmatische Thema in seinen Grundzügen erschöpft ist, giebt der Apostel seiner Erörterung schon eine individuelle Wendung zu seinem persönlichen Verhältniß zu den Gemeinden (4, 12—20). Wir haben hier also freilich schon eine Vorbereitung auf den dritten, praktischen Haupttheil, ein Hineinspielen des Individuellen in das Dogmatische. Wie sehr aber immer noch die Tendenz der dogmatischen Rechtfertigung vorherrscht, zeigt sich unverkennbar in der noch folgenden allegorischen Deutung der beiden Weiber Abraham's mit ihren Söhnen auf die beiden göttlichen Bündnisse, der Knechtschaft und der Freiheit, des Gesetzes und des Evangelium (4, 21—31). An diese beiden Haupttheile kann sich nur noch eine specielle Anwendung des Erörterten auf die Leser, ein dritter, paränetischer Theil (5, 1—6, 10) schließen, welcher dazu ermahnt, daß man das an sich Wahre auch praktisch durchführe. Diese Forderung, in der ächt christlichen Freiheit nun auch unerschütterlich zu bestehen, legt Paulus 5, 1—12 den Galatern mit der vertrauensvollen Bitte an's Herz, daß sie nun ihren Fehltritt erkennen, sich von den Irrlehrern abwenden werden.[1]). Diese Ermahnung wird im Folgenden dadurch verstärkt, daß dem Vorurtheil vorgebeugt wird, als müßte das Evangelium der Freiheit, weil ihm die sittliche Norm des Gesetzes fehle, dem Fleische Anlaß geben, und zwar geschieht dieses dadurch, daß einerseits die Liebe als des Gesetzes Erfüllung aufgestellt (5, 13—15), andererseits auf die göttliche Geisteskraft hingewiesen wird, durch welche allein in der christlichen Sittlichkeit die Begierde des Fleisches thatsächlich überwunden wird (5, 16—25). Deßhalb steht man im Christenthum über-

---

1) Ich halte es für einen Mißgriff, wenn Winer, de Wette u. A. diesen Abschnitt, der nur die unmittelbare praktische Anwendung des Dogmatischen enthält, noch zu dem dogmatischen Theile rechnen wollen. Hiergegen spricht schon die Gleichförmigkeit von 5, 1 u. 5, 13 und die enge Verbindung mit dem Folgenden.

haupt nicht mehr unter dem Gesetz (5, 18. 23), weil aus dieser Quelle nur Früchte des Geistes hervorgehen können. So braucht man sich der lebendigen Geisteskraft des Christenthums nur bewußt zu werden, um zuversichtlich in der Autonomie der christlichen Sittlichkeit, dem Wandeln im Geiste, zu bestehen (5, 25).[2] So kann der Apostel endlich (5, 26—6, 10) zu ganz speciellen Ermahnungen für das christliche Gemeindeleben übergehen, in denen sich ja auch, wie in der Wohlthätigkeit für geistige Zwecke (6, 8. 9), das geistige Wesen des Christenthums darstellen soll. In dem den ganzen Brief abschließenden apostolischen Segenswunsch kehrt Paulus eigentlich zu dem Ausgangspunct seines Schreibens zurück, indem er, gegenüber den unlautern Umtrieben der Beschneidungs-Agenten, die Lauterkeit seiner Absichten in der unerschütterlichen Vertheidigung des universalistischen, autonomischen Christenthums versichert (6, 11—18).

2. Das Verhältniß des Heidenapostels zu den Uraposteln und der Urgemeinde.

Führt uns der Gang unserer Untersuchung schon deßhalb auf das Verhältniß des Paulus zu den Uraposteln, weil sich um dasselbe der erste Haupttheil unsers Briefes dreht, so noch vielmehr durch die innere Nothwendigkeit, mit welcher wir den Quellen der bereits erörterten judaistischen Agitation in den paulinischen Gemeinden nachzugehen veranlaßt werden. Die beiden ersten Capitel des Galaterbriefs scheinen freilich durch die bedeutendsten Vertreter der neueren Kritik, Schwegler, Baur, Zeller u. A. so vielfach und erschöpfend in ihrem Verhältniß zu der Darstellung der Apostelgeschichte und zu der herkömmlichen Ansicht besprochen zu sein, und die apologetischen Einwendungen von Neander, Wieseler u. A. haben von kritischer Seite her bereits so eingehende Entgegnungen gefun-

2) Hier, und nicht erst mit V. 26 sollte, wie Meyer bemerkt, das 5te Cap. schließen.

den,[1]) theils laden sie in dieser Hinsicht den unbefangenen Geschichtsforscher so wenig ein,[2]) daß man fast der Entschuldigung zu bedürfen scheint, wenn man hierauf von Neuem eingehen will. Und in der That soll hier nicht sowohl die Differenz dieser Darstellung von der der Apostelgeschichte noch einmal beleuchtet werden; wohl aber scheint mir die Selbstdarstellung des Apostels noch immer in manchen Hauptpuncten eine nähere Prüfung hinsichtlich der Stellung desselben zu den Uraposteln zu erfordern.

Von entscheidender Bedeutung ist in dieser Hinsicht zunächst die Gal. 2, 1—10 erzählte Reise nach Jerusalem, welche Paulus 14 Jahre nach seiner Bekehrung mit Barnabas und Titus unternahm. Sie hatte ja nach der ausdrücklichen Angabe des Heidenapostels 2, 2 keinen geringeren Zweck, als die Darlegung der Grundsätze seiner bereits weitverbreiteten Missionsthätigkeit in der Heidenwelt, weil Paulus gewiß sein wollte, in diesem Beruf nicht vergebens gewirkt zu haben, die Anerkennung seiner Resultate durch die älteren Apostel zu besitzen. Es ist hier schon das streitig, wem Paulus seine Grundsätze dargelegt habe, weil man in den Worten *καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ*

---

1) Vgl. besonders Baur Theol. Jahrb., 1849, H. 4, S. 455 f. und Zeller in seiner äußerst gründlichen Untersuchung über die Apg. ebd. H. 3, S. 431 f.

2) Es gehört wahrlich für Jeden, der wissenschaftlichen Anstand zu schätzen weiß, eine starke Selbstüberwindung dazu, um auf Ebrard's neueste Polemik (in der 2. Ausg. f. Wissenschaftl. Kritik der evang. Gesch. II, S. 695 f.) näher einzugehen. Man kann Herrn Ebrard ja ruhig sein Vergnügen gönnen, Baur's „Hudelexegese," die bald „der Spott und das Gelächter von Primanern" werden wird, seine „der Schamlosigkeit sich nähernde Willkür," „die Unwürdigkeit unlogischer Spiegelfechterei" dieses „Kritikasters," u. s. w. an das Licht gebracht zu haben. Hat er doch in diesem Ton gegen den „herabgekommenen Theologen" (ebend. I, S. 33) schon an Herrn Ewald seinen Meister gefunden, und wer sich von der Glaubwürdigkeit seiner Darstellung überzeugen will, braucht ja nur ebd. I, S. 16 nachzulesen, wo es ganz scheint als habe Baur mit Wilke den Markus als „das relativ älteste Evangelium" gelten lassen!

τοῖς δοκοῦσιν, das αὐτοῖς entweder auf die Urgemeinde, oder auf die sodann genannten Häupter derselben, die Säulenapostel Jakobus, Petrus und Johannes (2, 9), bezieht. Diejenigen, welche die Erzählung Apg. 15 von den öffentlichen Verhandlungen über die Zulassung der Heidenchristen mit der authentischen Darstellung des Sachverhalts durch Paulus vereinigen wollen, haben ein sehr natürliches Interesse, die erstere Erklärung vorzuziehen, während die Vertheidiger der Unvereinbarkeit beider Relationen geneigt sind, der letzteren beizutreten. Auch Baur (Th. J. 1849, S. 459, anders Paulus S. 117) und Zeller (ebd. S. 433) beharren daher bei dieser Beziehung des αὐτοῖς auf die in Jerusalem anwesenden Apostel, indem Zeller sich übrigens dahin verwahrt, daß auch bei der entgegenstehenden Fassung „von einer förmlichen Verhandlung vor der Gemeinde und einem Gemeindebeschluß" nichts angedeutet sei. Je richtiger diese Bemerkung ist, je weniger sich ein solcher feierlicher Beschluß der Urgemeinde und ihrer Vorsteher, wie ihn die Apostelgeschichte erzählt, mit der paulinischen Erzählung des Vorgangs überhaupt vereinigen läßt, die alle Entscheidung eben nur in die Privatbesprechung mit den Säulenaposteln verlegt, desto weniger ist die andere Erklärung für die kritische Ansicht bedenklich, wenn sie sich, wie ich glaube, rechtfertigen sollte.[3]) Denn wie es schon an sich das Natürlichste ist, das

---

3) Nur Apologeten, wie Ebrard, können ja meinen, P. habe allen Grund gehabt, (nur) die Privatunterredung mitzutheilen, weil die galatischen Irrlehrer ja sonst hätten vorgeben können, „in der öffentlichen Besprechung habe man den P. geschont, aber nur, weil er sich's gerade in der Privatunterredung habe gefallen lassen, gewisse Bedingungen einzugehen oder überhaupt der Auctorität der δοκοῦντες sich zu unterwerfen" (S. 699). Nun wissen wir, weßhalb P. den Galatern, denen er wahrlich den ganzen wesentlichen Sachverhalt darzustellen beabsichtigen mußte, nur von der Privatunterredung etwas sagt, ohne den officiellen Gemeindebeschluß nur zu erwähnen. Der Apostel hätte doch wenigstens sagen müssen, man habe ihm privatim nicht mehr aufgelegt, als öffentlich. Dieses mußte er ja um so mehr thun, wenn er, wie Neander a. a. O. S. 207 meint, das Ergebniß der Verhandlungen bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen durfte. Wie einfach hätte er aber gerade das Bestreben der Irrlehrer, die Beschneidung einzuführen,

Pronomen auf das Vorhergehende, also auf die Christen von Jerusalem, zu beziehen, so spricht hierfür noch entschieden die Analogie von 2 Kor. 3, 13, wo *αὐτοῖς* sich ganz ähnlich auf die in dem V. 12 vorhergehenden *εἰς Τρωάδα* angedeuteten Christen bezieht. Es läßt sich ja, da wir die spätere Isolirung des Klerus in der apostolischen Zeit noch gar nicht annehmen dürfen, von vorn herein nicht anders erwarten, als daß Paulus die hochwichtige Frage auch der Gemeinde darlegte. Sind es somit gerade die Apostel, welche überhaupt in dieser Sache die Entscheidung gaben, so kann man um so weniger umhin, das Verlangen, daß Titus beschnitten werde (2, 3 f.), auf sie und damit auch auf die Majorität der Gemeinde zu Jerusalem zurückzuführen. Wer hätte denn sonst nur den Versuch machen können, den Begleiter des Paulus zu dieser Handlung zu zwingen (*ἠναγκάσθη*), wenn nicht eben die Apostel und die Urgemeinde hierauf drangen? Unterscheidet denn Paulus nicht deutlich genug V. 4 von denen, die Solches verlangten, die eingedrungenen falschen Brüder, um deren willen er der (offenbar von Andern gestellten) Forderung nicht nachgegeben habe? Wie konnten denn einzelne extreme Judaisten die Beschneidung des Titus zu erzwingen nur wagen, und wie konnte Paulus ihr Verlangen nur als einen Zwang ansehen, wenn er in dieser Sache die Urapostel und die Urgemeinde auf seiner Seite hatte! Auch die Apostelgeschichte erkennt ja 21, 20 den Gesetzeszelotismus der Urgemeinde unumwunden an. Es ist sehr anerkennungswerth, daß Meyer auch in der neuen Auflage seines Commentars diesen Sachverhalt unumwunden

---

durch die einzige Berufung auf das Aposteldecret Apg. 15, 20. 29 (vgl. V. 28 *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*) zurückschlagen können! Aber freilich, wie können alle solche Schwierigkeiten für Ebrard hinderlich sein, der a. a. O. S. 713 gar die Entdeckung gemacht hat, daß Paulus sich deßhalb nicht auf das Aposteldecret berief, weil er in demselben mit Barnabas nur in der 3ten Person erwähnt wird (Apg. 15, 25), und somit durch die Berufung den judaistischen Gegnern seiner apostolischen Würde geradezu Vorschub geleistet haben würde!

zugiebt, weßhalb Ebrard's hohle Ausflüchte (S. 702) um so weniger Beachtung verdienen. Schon in diesem Verlangen zeigt sich also deutlich die judaistische Gesinnung der Säulenapostel und die unerschütterliche Festigkeit des Heidenapostels, der sich jenen in einem seine Grundsätze (Gal. 5, 2 f.) verletzenden Puncte keinen Augenblick fügte; schon hier zeigt sich die tiefe Differenz zwischen beiden Parteien und Auffassungen des Christenthums. Auch die Säulenapostel müssen einen großen Werth auf die Beschneidung gelegt haben, wenn sie wenigstens einen Lehrer des Evang. und apostolischen Gehülfen zu ihr zu nöthigen versuchten.[4]) Freilich können sie die Beschneidung nicht als unumgängliches Erforderniß jeder Theilnahme am Christenthum angesehen haben. Obgleich sie nämlich selbst (besonders Petrus) das *εὐαγγέλιον*, die *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* als ihren eigenthümlichen göttlichen Beruf ansehen (V. 7. 8. 9), so sind sie doch so tolerant, auch den paulinischen *εὐαγγ. τῆς ἀκροβυστίας* eine göttliche Berechtigung zuzugestehen und den Heidenaposteln als Zeichen ihrer Anerkennung die Bruderrechte zu reichen. Auch thun sie zu den ihnen von Paulus dargelegten Grundsätzen des Evangelium für die Heidenwelt nichts hinzu.[5]) Aber sie betrachten die Heidenmission als ganz außerhalb ihrer eigenen Wirksamkeit gelegen; beide Missionen sollten unabhängig und selbständig neben einander fortgehen (V. 9), ohne ein anderes Band, als die in der Wohlthätigkeit für die Armen der Urgemeinde von Seiten des Heidenchristen sich äußernde Dankbarkeit (V. 10), eine Verpflichtung, die Paulus gewissen-

---

4) Sie verlangen hier dasselbe, was der Paulus der Apg. 16, 2 an seinem Gehülfen Timotheus wirklich thut, worüber zu vgl. Zeller Theol. Jahrb. 1849, S. 446 f.

5) Es ist dieses die richtige Erklärung von V. 6: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* (vgl. V. 2 *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐ.*), die Wieseler Chronol. d. apost. Zeit. S. 195 ausgesprochen hat. Schief ist Ebrard's Übersetzung: „sie haben mir nichts weiter auferlegt," da P. sich von ihnen überhaupt nichts hat auferlegen lassen. Die Urapostel ließen die Grundsätze des Heidenapostels für ihn wenigstens gelten.

haft erfüllt hat. [6]) Nur hierin, nicht in den Verboten Apg. 15, 20 (die um so weniger geschichtlich sein können, weil nach dem Galaterbrief 2, 2. 6 nur Paulus selbst, dessen Grundsätzen sie zum Theil widerstreiten, dieselben vorgeschlagen haben müßte), sollte zwischen den Judenchristen und der christlichen Heidenwelt ein fortdauernder Zusammenhang stattfinden. Fragt man, wie mit den Grundsätzen der Urapostel gleichwohl eine solche Toleranz vereinbar sein konnte, so bietet sich sogleich die Analogie der jüdischen Grundsätze über die Proselyten dar. Wie die Juden Proselyten der Gerechtigkeit aufnahmen, die durch die Beschneidung zu vollkommenen Israeliten wurden, aber auch Proselyten des Thors, die nur zum Monotheismus und zur Einhaltung der noachischen Gebote verpflichtet waren, und denen wenigstens die Schule Hillel's einen gewissen Antheil am messianischen Reich zugestand: so konnte sich auch das christliche Judenthum eine von jeder Verpflichtung zum Gesetze freie, aber zu dem Gekreuzigten sich bekennende Heidenwelt sehr wohl gefallen lassen, obgleich es fern davon war, die paulinische Behauptung der völligen Gleichgültigkeit (ja Schädlichkeit) der Beschneidung und das volle Bürgerrecht der unbeschnittenen Christen anzuerkennen, wie der an einem angesehenen Lehrer gemachte Versuch der Beschneidung deutlich beweis't. Um so weniger möchte ich in dieser Hinsicht mit Baur (Paulus S. 127) den Uraposteln geradezu eine Halbheit der Ansicht und Überzeugung zuschreiben, welche sie nothwendig in Widerspruch mit sich selbst verwickeln mußte. Es ist interessant und eine Bürgschaft für diese Auffassung des urapostolischen Standpuncts, daß derselbe in der alten ebionitischen Grundschrift der

6) Ebenso gewissenhaft hat er seinerseits den V. 9 ausgesprochenen Grundsatz gewahrt, daß beide Missionen neben einander gehen sollten, ohne sich zu durchkreuzen (vgl. 2 Kor. 10, 15 f. Röm. 15, 20). Er ist nie in fremde, schon durch Andere gestiftete Gemeinden, in das Arbeitsfeld Anderer als Apostel eingedrungen. Fand die gleiche Rücksicht auch auf der andern Seite statt? Wie sind namentlich die Empfehlungsbriefe zu erklären, welche die judaistischen Emissäre in Korinth mitbrachten?

pseudoclementinischen Literatur nur wenig geschärft ist, wenn hier zwar einerseits auch das Dasein unbeschnittener Christen vorausgesetzt, aber daneben noch ein sehr hoher Werth auf die Beschneidung gelegt wird. [7])

Folgen wir nun unserm Bericht nach Antiochien (Gal. 2, 11—21), wo Petrus sich so wankelmüthig und abhängig von den strengeren Judaisten bewies, daß Paulus ihm gar den Vorwurf der Heuchelei machen kann. Wenn Petrus sich hier anfangs dazu verstand, mit den Heiden (d. h. den Heidenchristen, wie V. 13 auch die Juden Judenchristen sind) zusammenzuessen, später aber wegen Solcher, die von Jakobus her kamen und wahrlich kein geringes Ansehen gehabt haben können, aus Furcht vor den Beschneidungsleuten diese Gemeinschaft wieder aufhob (V. 12), so fragt man sehr natürlich, wie gerade dem Zusammenessen ein so großes Gewicht beigelegt werden kann. Es wäre dieses offenbar nicht möglich gewesen, wenn das Mahl nicht als solches einen religiösen Charakter gehabt hätte und so das Zeichen brüderlicher Anerkennung sein konnte. Es ist daher nicht bloß an das schon bei den Juden übliche Tischgebet vor und nach der Mahlzeit (vgl. Winer Art. Mahlzeit) zu denken, sondern noch bestimmter an die altchristliche Agape, an ein specifisch christliches Gemeindemahl. Weil die altchristliche Mahlzeit, wie wir aus der pseudoclementinischen Literatur sehen, [8]) diesen Charakter hatte, so konnten nur Solche zugelassen werden, mit denen man in vollkommener religiöser Gemeinschaft stand, und

---

7) Vgl. besonders Contestat. Jacobi c. 1. Dazu Clem. Rec. I, 33, aber auch I, 50.

8) Vgl. meine Nachweisungen clem. Rec. u. Hom. S. 152 f. (mit der Berichtigung Theol. Jahrb. 1850, S. 80), wozu ich hier noch Einiges hinzufüge. Auch im Hirten des Hermas Sim. 8, 9 ist das cum exteris gentibus convivere ein schweres Verbrechen, aber Justin bezeichnet Ap. I, 14, p. 61 die Juden als *πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι*. Ächt jüdisch war diese Absonderung in der That (vgl. Luk. 15, 2). Auch Dial. c. 47, p. 266 ist das *κοινωνεῖν ἑστίας* ein Zeichen christlicher Anerkennung. Daher die Kirchengemeinschaft durch Mittheilung des geweihten Brodtes (Justin Ap. I, 65) bezeichnet wurde (vgl. Irenäus bei Eus. KG. V, 24).

es werden nach den Clementinen alle Nichtgetauften von ihr ausgeschlossen. Ja, selbst Paulus verbietet 1 Kor. 5, 11 das Zusammenessen mit notorisch Lasterhaften. Wenn Petrus also durch die Ankömmlinge von Jerusalem bewogen wurde, die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen wieder aufzuheben, und durch sein Beispiel alle übrigen geborenen Juden, selbst den Barnabas zu der gleichen Absonderung verleitete, so erkannte er eben damit, gemäß den in der Urgemeinde herrschenden Ansichten, die völlige Gleichberechtigung der Heidenchristen nicht mehr an, und verletzte den Heidenapostel in seinen Grundsätzen so tief, daß dieser ihm, dem Apostelfürsten, als sei er durch sich selbst gerichtet, vor versammelter Gemeinde nachdrücklich entgegentrat, um die nach seiner Ansicht angegriffene Wahrheit des Evangelium (V. 14) zu wahren. Diese an den Petrus gerichteten Worte (2, 14—21) sind ein so denkwürdiges und wichtiges Document für die Stellung des Paulus zu den Uraposteln, daß sie noch immer eine genauere Prüfung verdienen. Paulus beginnt V. 14 damit, die Inconsequenz des Petrus hervorzuheben, welcher, obgleich er für sich selbst heidnisch lebe, gleichwohl die Heiden zum *ἰουδαΐζειν* zwingen wolle (*εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων, ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς, τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;*). Hier scheint P. einerseits die heidnische, von jüdischen Vorurtheilen freie Lebensart als die Gewohnheit des Petrus zu bezeichnen, aber auch andererseits, wie zuerst de Wette treffend hervorhob, sein gegenwärtiges Benehmen als den Versuch zu bezeichnen, die Heidenchristen zur Annahme des christlichen Judaismus zu nöthigen. Jener Ausdruck scheint der modern kritischen Auffassung ebenso ungünstig zu sein, wie dieser ihr günstig ist. Zwar bemerkt Baur a. a. O. S. 475, das Präsens *ζῇς* solle nur das, was Petrus (momentan) gethan hatte, als einen in seiner Allgemeinheit aufgefaßten Satz darstellen; aber Meyer glaubt noch jetzt, das Präsens als Bezeichnung des „Constanten, grundsatzmäßig bei Petrus Stattfindenden“ fassen zu müssen. Stimmte nur das Verhältniß des Petrus zu der Urgemeinde und das kurz vorher

Erzählte besser zu dieser Annahme! Wohl aber bietet uns Paulus selbst den besten Commentar dar, wenn er 6, 12. 13 an den judaistischen Agitatoren wesentlich das Gleiche rügt, einerseits ein Streben, die Heiden zur Annahme der Beschneidung zu zwingen (ἀναγκάζουσιν), andererseits gleichwohl eine um so mehr auffallende Abweichung von dem Gesetze selbst, dessen Vorkämpfer sie waren (οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν). So kann Paulus auch hier, wenn das ἐθνικῶς ζῆν etwas Constantes sein soll, an Petrus nur die Abweichungen von der positiven jüdischen Gesetzlichkeit, die christlichen Modificationen desselben meinen; denen selbst das strengere Judenchristenthum sich nicht ganz entziehen konnte. An etwas wesentlich Anderes ist auch bei Petrus nicht zu denken, wenn man das Präsens ζῇς als etwas Beharrliches auffassen soll. Wie wir trotz dieser Modificationen, die namentlich in gänzlicher Verwerfung der Opfer bestanden, in den ebionitischen Schriften (z. B. in dem ebionit. Κήρυγμα Πέτρου) die schärfste Betonung der unverbrüchlichen Gültigkeit des (wahren) Gesetzes finden, dem auch das reformirte Judenthum treu bleiben wollte, so finden wir auch bei Petrus und der Partei des noch strengeren Jakobus den Versuch, dieses (christlich modificirte) Gesetz den Heiden aufzudringen, womit nach dem Erörterten nichts anderes gesagt sein kann, als daß man die christlichen Proselyten des Thors zu christlichen Proselyten der Gerechtigkeit machen wollte, weil sie nur als solche den vollen Antheil am messianischen Reiche erlangen könnten. Diese Behauptung war ein Zwang für diejenigen, die doch auch durch den christlichen Glauben die höchste Seligkeit zu erreichen suchten. [9]) Dieser

---

9) Es ist sehr interessant, daß uns auch Justin Dial. c. 47 die Ansichten der strengeren Judenchristen über die unbedingte Nothwendigkeit des mosaischen Gesetzes zur (vollen) Seligkeit als einen Zwang gegen die Heidenchristen darstellt: Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν — — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συν-

innere Widerspruch des Judenchristenthums, der ihm selbst verhüllt blieb, daß man eine Auctorität festhielt, der man doch nicht ganz treu bleiben konnte, dieser Selbstwiderspruch kann es allein gewesen sein, was Paulus 2, 13. 14 an Petrus und den seinem Beispiel Folgenden als Heuchelei rügt, indem er (zu hart) eine innere Inconsequenz als hypokritische Verleugnung besserer Einsicht auffaßt. Und da dieser Vorwurf nur um so mehr diejenigen treffen mußte, welche, wie Barnabas und die antiochenischen Judenchristen, durch ihr ganzes früheres Benehmen freiere Grundsätze beurkundet hatten, so hat man um so weniger Grund, mit Schwegler (N. Z. I, 129) die Bedeutung des von ihnen ausgesagten συνυπεκρίθησαν irgend abzuschwächen. Wie somit gleich zu Anfang der Rede der Inconsequenz des Petrus die reine Consequenz des christlichen Princips entgegengestellt wird, die in dem Glauben an Jesus Christus thatsächlich anerkannte völlige Unzulänglichkeit der Gesetzeswerke zur Rechtfertigung, so wird dieser Gesichtspunct auch im Folgenden strenge festgehalten (V. 15. 16). Wozu hätte man diesen Glauben angenommen, wenn man nicht eben durch ihn, und nichts Anderes, wie Gesetzeswerke, vor Gott gerecht werden wollte (V. 16)? Auch der folgende, viel versuchte V. 17 schließt sich nach seinem wahren Sinne in diesem Gedankenfortschritt vortrefflich an. „Gesetzt, es verhielte sich so, daß die Rechtfertigung durch Christum nicht völlig genügte, daß auch wer sie sucht, noch als Sünder erfunden wird, d. h. (nach Analogie von V. 15: *καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί*, Mt. 26, 45 coll. Luk. 18, 32) noch in demselben Verhältniß, wie die Heiden, Gott gegenübersteht, nicht vollkommen gerechtfertigt ist: so frage ich: Ist denn wohl Christus ein Diener der Sünde? Die Consequenz eures sich in sich selbst widersprechenden Standpuncts führt also zu dieser Spitze, vor der ihr selbst zurückschrecken müßt, daß wenn die an Christum Glaubenden noch Sünder

---

διαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι. Welcher treffliche Commentar!

sind, Christus selbst ein Diener der Sünde sein muß." [10]) Der Apostel begründet nun die durch diese Consequenz motivirte Abweisung jenes Grundsatzes weiter (V. 18) dadurch, daß man sich nicht, wenn man als Christ mit der früheren Lebensgewohnheit völlig bricht, sondern nur dann, wenn man im Christenthum das, dem man eben durch den Übertritt thatsächlich abgesagt hat, die Gesetzeswerke wieder einführt, also „das Zerstörte wieder aufbaut," als einen Übertreter (wahrscheinlich ein gegnerischer Vorwurf gegen die paulinischen Judenchristen, wie auch aus Apg. 21, 21 deutlich erhellt) darstellt.[11]) Nicht auf meiner, sondern auf eurer Seite ist also — so läßt sich der Sinn des Verses umschreiben — die *ἀποστασία ἀπὸ Μωσέως*, da ihr durch Wiedereinführung der Gesetzeswerke euer früheres Übergehen von denselben zu dem christlichen Glauben, eure Annahme dieses Glaubens selbst als strafwürdigen Abfall darstellt. Daher wendet sich denn Paulus zuletzt zu der ganz persönlichen Antithese seiner in sich selbst consequenten Fassung des Christenthums als völliger Negation des Gesetzes, als eines dem Tode Christi analogen Abgestorbenseins für alles Frühere, als eines neuen, vollgenügenden durch den Glauben an Christum vermittelten Lebens für Gott (V. 19. 20). Und nur bei dieser völli-

---

10) Nur durch diese wohlberechtigte Annahme einer Breviloquenz (vgl. Winer Gramm. §. 66, III, S. 538 d. 4. Aufl.), einer Auslassung des die Frage selbst einführenden: „so frage ich", läßt sich ohne Verdrehungen (z. B. der Fragepartikel *ἆρα*) der Fragesatz: *ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος;* als Nachsatz zu der hypothetisch eingeführten Meinung der Gegner fassen: *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ, εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ* (nämlich wie die ungläubigen Heiden, V. 15) *ἁμαρτωλοί*. Ganz ähnlich ist ja der Satzbau Röm. 11, 8: *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι* (, so gebe ich dir zu bedenken:) *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ*. Als Gegenstück vergleiche man auch die Worte des Petrus an Simon — (Paulus) Clem. Hom. XVII, 19: *εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται, καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς Δυνατόν ἐστιν,* (so antworte ich:) *διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσιν παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος;* Man darf sich gewiß wundern, daß man bei so vielen Erklärungsversuchen auf diese einfache Fassung der paulinischen Stelle nicht verfallen ist.

11) Vgl. Röm. 2, 25. 27 *παραβάτης νόμου*.

gen Verwerfung der Gesetzesgerechtigkeit glaubt der Apostel die Anerkennung der in Christo erwiesenen Gnade Gottes, die volle Bedeutung des Erlösungstodes Christi gewahrt (V. 21).

Es kann kein lichtvolleres Document über die urchristliche Parteistellung geben, als dieses kurze Meisterstück paulinischer Dialektik. Man hat der neueren Kritik oft vorgeworfen, daß sie über der Differenz des Paulinismus und des Judenchristenthums ihre gemeinsame Grundlage, ihre innere Einheit ganz vergessen und verkannt habe, und ich will nicht untersuchen, in wiefern dieser Vorwurf gegen frühere Darstellungen berechtigt war. Nach der erörterten Stelle kann man aber diesem Verhältniß wohl klar und tief genug auf den Grund sehen. Der Standpunct der Urapostel war freilich nicht der eines nur ganz äußerlich vom christlichen Princip berührten Judenthums. Dann hätte Paulus dieses Judenchristenthum ja gar nicht als ein in sich selbst inconsequentes, das christliche Princip nur nicht vollständig durchführendes, ja als einen Widerspruch gegen bessere Einsicht darstellen können. Freilich weiß er sich in dem Fundament des christlichen Glaubens mit seinen älteren Amtsgenossen einig, aber auch nur in diesem Fundament, da er das Neue mit dem Alten, die Glaubensgerechtigkeit mit der Gesetzesgerechtigkeit, den christlichen Universalismus mit dem jüdischen Particularismus nicht mehr, wie sie, vermittelt,[12]) die Neuheit und Selbständigkeit des Christenthums ohne alle national-jüdische Beschränkung geltend macht.

Die Folgen eines solchen Auftritts, in welchem sich die tiefe Differenz der beiden großen Apostel so rein aussprach, können schon an sich nur als sehr nachhaltig vorgestellt werden. Wie lange bei den strengeren Judenchristen das Andenken an die angebliche Schmähung und Verläumdung des von Christus selbst selig gepriesenen, zum festen Felsen der Kirche erklärten

---

12) So hat er ja nach Gal. 5, 3. 4 auch später in Galatien die principielle Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens und der Beschneidung, der Gesetzesgerechtigkeit und der im Glauben gegebenen Gnadengemeinschaft gepredigt.

Apostelfürsten fortlebte, sehen wir ja deutlich aus den clementin. Homilien (XVII, 19). Es läßt sich nicht anders denken, als daß Paulus sich nun die reactionäre Partei im Christenthum für immer verfeindete, deren Pläne er in dem Mittelpunct der heidenchristlichen Mission, in Antiochien vereitelt hatte. Um so weniger dürfen wir uns wundern, wenn wir nun in die paulinischen Gemeindeschöpfungen Emissäre dieser Partei eindringen sehen, die theils, wie in Galatien, unter der Auctorität des apostolischen Stifters den Judaismus einschwärzten, theils, wie in Korinth, directer die Würde und Persönlichkeit des Apostels angriffen, die ihm überall als Gegner entgegentraten (1 Kor. 16, 9), als falsche Brüder Gefahren bereiteten (2 Kor. 11, 26), Entstellungen und Verläumdungen seiner Lehre verbreiteten, wie in Rom (vgl. Röm. 3, 8. 6, 1), wo Paulus, wenn die Ächtheit des Philipperbriefs sich rechtfertigen sollte, noch als Gefangener durch ihre Umtriebe betrübt wurde (Phil. 1, 16 f. 3, 2 f.). So gewiß diese Emissäre namentlich zu Korinth mit Empfehlungsschreiben aus der Urgemeinde auftraten,[13]) so gewiß sie auch sonst unter der Auctorität der Urapostel ihre Bearbeitungen anstellten: so wissen wir doch freilich nicht näher, in welchem Verhältniß Petrus und die anderen Urapostel zu diesen weitverzweigten Agitationen standen, ob dasselbe mehr oder weniger activ, oder nur passiv war. Die geschichtliche Einsicht kann nicht durch bloße Vermuthungen, für welche es keine sicheren Anhaltspuncte giebt, gefördert werden.[14]) Aber Folgendes möchte sich doch aus dem Auseinandergesetzten ergeben, 1) daß

13) Vgl. Baur's treffende Erörterung der ἐπιστολαὶ συστατικαί Theol. Jahrb. 1850, S. 165 f.

14) Daß der Zusammenhang des Paulus mit den Urapostelu fernerhin wenigstens nicht ganz zerrissen war, möchte sich auf Grund der Korinthierbriefe behaupten lassen, in denen er sie immer noch als coordinirte Apostel Christi gelten läßt (1 Kor. 9, 5. 15, 11), so wenig er sich ihnen unterordnen will (2 Kor. 11, 5. 12, 11), und in denen er überdieß das Bestreben äußert, durch die große Collecte für Jerusalem das gute Einvernehmen mit der Urgemeinde festzuhalten. Vgl. Baur's Besprechung dieser Beisteuer (Theol. Jahrb. 1850, S. 176 f.).

die Tendenz dieser Judaisten, deren unredliches Verfahren freilich in keinem Falle den Uraposteln selbst zur Last gelegt werden darf, der Sache nach ganz dieselbe war, als die der τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου (Gal. 2, 12), die in Antiochien den ersten Apostel zu beherrschen vermochten, den Judaismus auch den bekehrten Heiden aufzudringen, und 2) daß sie keineswegs einer so ganz vereinzelten, in den Ansichten selbst von der Urgemeinde wesentlich abweichenden Partei angehört haben können, wie man gewöhnlich annimmt. Man gebe einmal in Betreff der Beschneidung und Gesetzbeobachtung, ganz abgesehen von den angewandten Mitteln, den Unterschied ihrer Ansichten von denen an, die dem Apostel in Jerusalem und in Antiochien in den Weg traten. Wollte man denn nicht auch hier Heidenchristen zur Annahme der Beschneidung und des Judaismus zwingen? Und ist es glaublich, daß bei Petrus das freiere Benehmen, welches er anfangs in Antiochien bewies, Gewohnheit war, wenn er doch immer, so oft er im Zusammenhang mit der Urgemeinde stand, dasselbe verleugnet haben müßte? Reine Juden waren die Urapostel freilich nicht. Aber ist das Christenthum überhaupt die Religion für jede Individualität und Nationalität, so ist auch eine solche Form desselben sehr wohl denkbar, in welcher die jüdische Nationalität noch nicht völlig aufgehoben war.

3. Die vorchristliche Religion. Στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

Wie das Verhältniß des Heidenapostels zu den Uraposteln und der Urgemeinde der eigentliche Kern des historischen Theils unsers Briefes ist, so darf die Auffassung der vorchristlichen Religion in ihrem Verhältniß zur christlichen als die Quintessenz des dogmatischen Abschnitts C. 3, 4 gelten. Je mehr hier die Spannung des Vorchristlichen und des Christlichen verschärft wird, desto weniger darf es uns befremden, wenn gerade hier der specifische Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum sehr zurücktritt.

Die Auseinandersetzung des Apostels knüpft, wie billig,

zunächst an die ATliche Religion an, die durch die vorgesetzliche Verheißung in dem innersten Zusammenhang mit der christlichen, als ihrer Erfüllung, steht (3, 15—18). Je mehr aber in der vorgesetzlichen Verheißung die Identität beider Religionen concentrirt wird, desto mehr tritt in ihrer gesetzlichen, positiv-jüdischen Seite die Differenz vom Christenthum hervor. Wird nun schon in der Erörterung der weltgeschichtlichen Bedeutung der Gesetzesreligion 3, 19 f. dem Gesetz jedenfalls sein unmittelbar göttlicher Ursprung abgesprochen, so wird 4, 3 f. in dem Begriff der Dienstbarkeit unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* die Gesetzesreligion gar mit den heidnischen Religionen identificirt. Indem Paulus schon V. 3 an die Stelle des Gesetzes, welches im Vorhergehenden als der Pädagog der vorchristlichen Menschheit genannt war, die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als die Unmündigen beherrschende Mächte treten läßt, leitet er unverkennbar zu dem Schluß der ganzen Erörterung über, zu dem Tadel der Rückkehr seiner Galater zu dem Dienste dieser schwachen und dürftigen *στοιχεῖα* (V. 9), und zwar meint er mit dieser Dienstbarkeit die Beobachtungen der jüdischen Festzeiten, nämlich von Tagen (vgl. Röm. 14, 5. 6), Monaten, (Fest-)Zeiten und Jahren. Die Erklärung des schwierigen Ausdrucks, der sonst noch im Kolosserbrief (2, 8. 20) wiederkehrt, muß sich besonders an diese Andeutung halten. Bekanntlich faßte die alte, patristische Erklärung die *στοιχεῖα* im physikalischen Sinne (vgl. 2 Petr. 3, 10. 12), so daß mit ihrem Dienste die Verehrung der Himmelskörper und Naturdienst überhaupt gemeint sein sollte, während die moderne Erklärung *στοιχεῖα* im geistigen Sinne, als Elemente, rudimenta zu nehmen vorzog (vgl. Hebr. 5, 12). An dieser Erklärung: religiöse Anfangsgründe der nichtchristlichen Menschheit, hält z. B. Meyer noch jetzt fest, nachdem sie von gewichtigen Auctoritäten bereits aufgegeben ist. [1]) Es war zuerst Neander, der die alte Erklä-

1) Neuestens hat diese Auffassung auch an D. Kienlen „Über Gal. IV, 1—11 (Kol. II, 8. 20). *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου*" in den Beiträgen zu den

rung in der Fassung annahm, daß an die Elemente der Welt als Bezeichnung des Irdischen (*τὰ σαρκικά*) zu denken sei, [2]) dem Baur (Paulus S. 594) sich nur insoweit anschloß, als er beide Bedeutungen zu verbinden versuchte, während Schneckenburger in einem scharfsinnigen Aufsatz: Was sind die *στοιχεῖα τ. κόσμου*? (Theol. Jahrb. 1848, S. 444—453) wieder ziemlich die Neander'sche Fassung „sinnlich äußerlicher Dienst" vertrat. Ich bin mit Schneckenburger nicht nur darin einverstanden, daß wir nur zwischen einer von den beiden Erklärungen die Wahl haben, sondern auch darin, daß allein die physikalische Bedeutung an allen Stellen des N.T.s anwendbar ist. Treffend hat schon Neander gegen die gewöhnliche Erklärung als eine „durchaus willkürliche" erinnert, daß hier mit *στ.* nichts verbunden sei, wodurch das bestimmte Gebiet bezeichnet würde, von dessen Anfangsgründen die Rede sein sollte, wie Hebr. 5, 12 in dem Ausdruck *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*. Ginge es auch an sich an, *τοῦ κόσμου* als Gen. subj. und als Bezeichnung der nichtchristlichen Menschheit (vgl. 1 Kor. 6, 2 u. sonst) zu verstehen, so wäre hier doch ein an sich relativer Begriff, wie die Rudimente sind, ohne alle nähere Bestimmung sehr auffallend. Gal. 4, 9 steht gar bloß das einfache *στοιχεῖα*. Entscheidend scheint mir gegen diese Fassung in allen NTlichen Stellen der Zusammenhang zu sein. Denn ich kann mir nicht denken, wie bei solchen Anfangsgründen von einem Dienen (*δουλεύειν* Gal. 4, 3. 9) ganz parallel mit dem Dienste der falschen, heidnischen Götter (Gal. 4, 8) die Rede sein kann, zumal da die V. 9 durch *πάλιν* bezeichnete Rückkehr zu dem Dienst der *στ.* denselben mit dem zuvor genannten Dienst der heidnischen Götter ganz gleichstellt. Offenbar ist es etwas ganz Anderes, wenn Gal. 5, 1 das unpersönliche Knechtschaftsjoch selbst als das Gemeinsame des Heiden-

Theol. Wissenschaften herausg. v. Reuß und Cunitz, Bd. 2, Jena 1851, S. 133 f. einen Vertheidiger gefunden. Die *στ. τ. κ.* sollen sein: die Anfänge der religiösen Erkenntniß in der sündigen Welt.

2) Pflanz. und Leit. 4. A. 1, 512 f. 689. 733 f.

thums und des Judenthums, was die Galater wieder annehmen wollen, vorgestellt wird. Man denke sich nur, ob es statthaft sein würde, von einer Dienstbarkeit gegenüber einem unpersönlichen Joch zu reden! Bei Kol. 2, 20 hat Schneckenburger bereits die Nöthigung hervorgehoben, *κόσμος* in der Redensart ebenso im physischen Sinne zu fassen, wie in dem sogleich folgenden: *τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;* Bleibt man nun bei der Neander'schen Fassung stehen, so muß man unter den weltlichen Elementen das Irdische, Sinnliche, und unter dem Dienst derselben „das Gebundensein der Religion an eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Formen" verstehen, worin allerdings eine gewisse Gemeinsamkeit der jüdischen und der ethnischen Religion gegeben ist. Die Prädicate *ἀσθενῆ καὶ πτωχά* Gal. 4, 9 ließen sich wohl erklären. Doch würde es immer Schwierigkeit machen, etwas ganz Unpersönliches, parallel den Vormündern und Hausverwaltern (4, 2) und den Göttern des Heidenthums, und im Gegensatz zu dem Gottessohn (4, 4), der uns befreit hat, als herrschende Macht vorzustellen. Sollte sich etwas Persönliches als Bedeutung der *στ.* ergeben? Und inwiefern ist gerade die Beobachtung der jüdischen Festzeiten ein Dienst dieser *στοιχεῖα?* — Schon an und für sich verdient in dieser Frage der altchristliche Sprachgebrauch Gehör. Der Brief an den Diognet berücksichtigt gleichfalls c. 4 die jüdischen Festzeiten und bezeichnet ihre Beobachtung als ein *παρεδρεύειν ἄστροις καὶ σελήνῃ*. Sollte daher nicht schon Augustin bei dem paulinischen Ausdruck richtig an die Himmelskörper gedacht haben, da sich doch auch die Feste der Juden nach dem Vollmond richteten, ja da ihr ganzer Festcyklus vom Monde abhängig war? Noch auffallender ist es, daß wir in demselben Briefe c. 7 auch den Ausdruck *στοιχεῖα* ganz parallel mit *ἥλιος, σελήνη, ἄστρα* (c. 8 = *πῦρ, ὕδωρ κτλ.*) vorfinden. Ähnlich stellt auch das antijudaistische *κήρυγμα Πέτρου* (bei Clem. Al. Str. VI, c. 5, p. 635) den jüdischen Cultus als eine vermeintliche Verehrung des höchsten Gottes dar, die sich in Wahrheit nur auf Engel und Erzengel — auch Paulus sieht ja Engel als die un-

mittelbaren Urheber des jüdischen Gesetzes an —, und auf den Mond (*μηνὶ καὶ σελήνῃ*) bezieht. In der That nannte man gerade die Himmelskörper *στοιχεῖα*. So kennt Justin Ap. II, c. 5, p. 44 *οὐράνια στοιχεῖα* (vgl. Dial. c. 23, p. 241), Theophilus v. Ant. ad Autol. I, c. 4 nennt Sonne, Mond und Sterne die *στοιχ.* Gottes, ib. c. 5 die Sonne ein kleinstes *στοιχεῖον* (vgl. auch c. 6 den Lauf der *στ.*). Dieselbe Bedeutung bestätigt uns ja auch Polykrates v. Ephesus, wenn er bei Euseb. KG. III, 31. V, 24 die glänzenden Gestirne (*μεγάλα στοιχεῖα*) seiner Kirche, vor Allen die beiden Apostel Johannes nnd Philippus, anführt. [3]) Ja, einen noch besseren Commentar geben uns die clem. Homilien, indem sie X, 9 nach ihrem judaistischen Standpunct zwar nicht das Judenthum, wohl aber die heidnische Naturreligion als eine Verehrung der von Gott geschaffenen *στοιχεῖα* darstellen und diesen Ausdruck bestimmt erklären: *τί οὖν θνητοῦ ἔργον προσκυνεῖς, παντελῶς ἀναίσθητον ὄν; ὁπότε οἱ λογισμοὺς ἔχοντες οὐδὲ τὰ ζῶα προσκυνοῦσιν, οὐδὲ στοιχεῖα τὰ ὑπὸ θεοῦ γεγενημένα κολακεύουσιν, λέγω δὲ οὐρανόν, ἥλιον, σελήνην, ἀστραπήν, θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ὀρθῶς κρίνοντες μηδὲ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα προσκυνεῖν, ἀλλὰ τὸν τούτων δημιουργὸν καὶ πάροχον σέβειν θεόν* (vgl. Rec. V, 16, auch Tertullian ad Nat. II, 3: hoc elementis adscribetur, coelo dico et terrae et sideribus et igni). Vorzüglich dachte man also bei den *στοιχ.* in solchen Verbindungen an Himmelskörper und Himmelserscheinungen,

---

3) Weitere Belege s. bei Valesius zu Eus. KG. V, 24, aus Epiphanius, Hieronymus, Chrysostomus, Gregor v. Nyssa. Lateiner und Griechen nannten so namentlich die Planeten, nach denen die einzelnen Tage der Woche genannt sind. — Ganz verfehlt faßt Lücke in s. Einleitung in die Offbg. Joh. 2. Aufl. S. 544 den Ausdruck *μεγάλα στοιχεῖα* im Sinne der modernen Erklärung sogar bei Polykrates, als bedeute er „die großen Anfänger" der Kirche! Die großen Anfangsgründe (oder persönlich: Elementarschüler) einer Kirche? Welche Vorstellung! Andererseits vermeidet Hengstenberg in s. Comm. II, 2, 125 f. es lieber ganz, sich über diesen Ausdruck auszusprechen.

wie der Blitz. Daß aber diese στ. wirklich die heidnischen Götter gewesen sein sollen, wird noch Clem. Hom. X, 25 näher angedeutet, wo den Heiden gesagt wird: ὁπότε οὐδὲ τὰ στοιχεῖα ὀνομάζειν ἔξεστι θεούς, δι' ὧν τὰ ἀγαθὰ χορηγεῖται ... τῆς εὐεργεσίας ὑμεῖς μὴ αἰσθανόμενοι τὰ ὑμῖν δοῦλα ἀπονεμηθέντα στοιχεῖα καθ' αὐτῶν δεσπόζειν ἀνηγορεύσατε, καὶ τί περὶ στοιχείων δεῖ λέγειν; κτλ. So haben wir hier die Naturreligion als Verehrung und Dienst der στοιχεῖα, namentlich der himmlischen, oder der siderischen Mächte. [4]) Wollen wir nun gar noch die στοιχεῖα τοῦ κόσμου haben, so brauchen wir nur zu Philo überzugehen, der uns zwar an einer Stelle nur das, was wir nun schon wissen, bestätigt, [5]) aber an einer andern die Himmelskörper geradezu als Gestirne des Weltalls bezeichnet, de humanitate p. 387 ed. Mang.: ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς καὶ τὰ συνεκτικώτατα τοῦ κόσμου μέρη, γῆν καὶ οὐρανόν. — Warum sollten wir diese wohlbezeugte Bedeutung der στοιχεῖα nicht schon nach so treffenden Analogien auch auf Paulus und den paulinischen Verfasser des Kolosserbriefs anwenden? Es kommt aber in dieser Hinsicht noch zweierlei in Betracht, was uns noch mehr berechtigt, die Himmelskörper im Sinne des Paulus 1) für die persönlichen Götter der Heiden zu halten 2) auch als die in der jüdisch-gesetzlichen Religion herrschenden Mächte zu denken. Nämlich 1) man dachte sich in der alten Zeit die Gestirne meistentheils als persönliche, vernünftige höhere Wesen. Wenn wir bei Denkern, wie Plato und Aristoteles (vgl. Zeller Gesch. d. griech. Philos. II, 306 f. 556), die Gestirne als die gewordenen, sichtbaren Götter, als selige Naturen angesehen finden, so ist eine ähnliche Anschauung für den großen Heidenapostel in intellectueller Hinsicht we-

4) Sonst heißen στοιχεῖα auch die physischen Elemente Clem. Hom. V, 10. VI, 3. 5. 13, vgl. Rec. VIII, 14.

5) De vita contemplativa p. 472: τοὺς τὰ στοιχεῖα τιμῶντας, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ κτλ. — τὰ δὲ στοιχεῖα ἄψυχος ὕλη κτλ. Hier sind mehr nur die irdischen στοιχεῖα gemeint.

nigstens kein Vorwurf. Diese Ansicht finden wir überhaupt in dem gebildeten Alterthum fast überall; auch Varro hielt z. B. nach Tertull. ad Nat. II, 3 Himmel und Sterne für belebt. (Sonst vgl. Cicero de natura Deorum I, 13. II, 15. 21. 31 u. ö.). Dem jüdischen Religionsphilosophen Philo sind die Himmelskörper höhere, heilige intellectuelle Naturen,[6]) auch in der pseudoclementinischen Literatur (Rec. I, 45. Hom. III, 35) gelten die Sterne als belebt.[7]) Sind sie vernünftige Wesen, so können sie um so mehr geradezu, wie bei Paulus geschieht, als die göttlichen Mächte des Heidenthums gedacht sein, deren Weltherrschaft durch die Erscheinung des persönlichen Erlösers aufgehoben ist. Sie passen um so besser als die *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* der unmündigen Menschheit. In jener Anschauungsweise waren sie aber ferner 2) nicht müßig und einflußlos, sondern mehr oder weniger auch Schicksalsmächte. Selbst nach Plato haben sie namentlich auf die Erzeugung Einfluß, wie sie Zeichen des Zukünftigen geben. Der christliche Tatian verknüpft mit ihnen wesentlich das Fatum (Orat. c. Graec. c. 6. 9, dazu Otto). Hat doch auch nach den clem. Homilien IX, 4 der gegenwärtige Weltherrscher seinen Stern, dem Nimrod durch Magie die Verleihung der Herrschaft abzwingt. Ja, ich möchte dieser Benennung der *στοιχεῖα* überhaupt einen astrologischen Ursprung zuschreiben, als Buchstaben der himmlischen Schicksalsschrift, wie Valesius a. a. O. von den Zeichen des Thierkreises sagt: „sic autem vocabant ea signa gentiles, quod

---

6) Ich verweise nur auf Stellen, wie de mundi opif. p. 17. 34. de Gigant. p. 331. Dazu vgl. Georgii: die neuesten Auffassungen der alex. Religionsphil. in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1839, H. 4, S. 74.

7) Hierher gehört auch die Vorstellung von dem in der Sonne residirenden *ἄγγελος ἀρχοντικός* Clem. Al. Eclog. proph. §. 56, vgl. Asceus. Jesaj. 4, 18. Vgl. auch das Buch Henoch C. 18, 14 (dazu Hoffmann's Note). 16. 21, 3. 85, 2. 4. 87, 3. 5. 89, 33. 92, 21. 99, 8 u. ö. Namentlich findet man hier gefallene, zu strafende Sterne (vgl. 1 Petr. 2, 4. Jud. V. 6). Auch sind die Himmelskörper Zeugen der menschlichen Handlungen (99, 8). Vgl. ferner 81, 10 f. und in der späteren Einschaltung C. 46, 5. Gehören hierher nicht auch die *στοιχ.* am Himmel 2 Petr. 3, 10?

principia (man kann aber geradezu an Buchstaben denken) vitae hominum ac fortunae in iis posita esse existimarent, und wie Tatian l. c. c. 9 die Schrift des Thierkreises ein Werk der Götter nennt, oder der Himmel in den clem. Homilien III, 45 die Handschrift Gottes heißt. Mit dieser Vorstellung einer Schicksalsschrift am Himmel hängt ja offenbar die Vorstellung der Himmelstafeln in den Testamenten der 12 Patriarchen zusammen, auf denen namentlich das Zukünftige zu lesen ist (Naphth. 5, Benj. 3, Aser. 2. 7, Lev. 5), und die wir auch in der apokryphischen Schrift *Προσευχὴ Ἰωσήφ* (bei Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. p. 761 sq.) mit dem trefflichen Commentar des Origenes finden. [8]) In diesem astrologischen Sinne konnte man sich auch auf monotheistischem Standpunct die Himmelskörper als Gott untergebene Herrscher, nur nicht als Selbstherrscher im heidnischen Sinne gefallen lassen. So sind dem Philo Sonne, Mond und Sterne die von Gott eingesetzten *ἄρχοντες* der Welt, seine *ὕπαρχοι* (de monarchia I, p. 213 sq.). Sie sind ihm ferner geradezu die oberen Götter der Heiden, die sogar einer gewissen Verehrung (namentlich für einen niederen Standpunct) würdig sind, und von denen er ebendaselbst niedere Mächte (*τὰς μετὰ σελήνην ἐν ἀέρι περιγείους φύσεις*), entsprechend den niederen Göttern der Heiden, bestimmt unterscheidet. [9]) Wem sollte bei dieser Unterscheidung nicht 1 Kor.

---

8) Er geht auf die Vorstellung des Himmels als einer *βίβλος θεοῦ* zurück, womit auch die von Fabricius verglichenen Stellen Plotin's stimmen. Auch Ewald kann in den Himmelstafeln, die sich auch in dem in s. Jahrbüchern herausgegebenen Buch der Jubiläen finden, die astrologische und fatalistische Bedeutung, wenigstens als die eine Seite, nicht verkennen (Jahrb. III, 5. 84).

9) Vgl. Georgii a. a. O. S. 75. 83. Auch der christliche Justin fand ja in Deut. 4, 19 die ausdrückliche Erlaubniß Gottes, daß die Heiden Sonne und Mond als ihre Götter verehren möchten (Dial. c. 55, p. 274. 121, p. 349). Derselben Ansicht ist auch Clemens v. Alex. Str. VI. c. 14, p. 669: *ἔδωκεν δὲ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς θρησκείαν, ἃ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῖς ἔθνεσιν, φησὶν ὁ νόμος, ἵνα μὴ τέλεον ἄθεοι γενόμενοι, τελέως καὶ διαφθαρῶσιν.* Von dem Cultus dieser göttlich privilegirten Mächte des Heidenthums ist der eigentliche Götzendienst

8, 5 einfallen, wo Paulus zugesteht, daß es wirklich Wesen giebt, die (von den Heiden) Götter genannt werden, sei es im Himmel, sei es auf der Erde, *ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί?* Auch die vergänglichen Herrscher dieses *αἰών* 1 Kor. 2, 6. 8 können nicht, wie man gewöhnlich meint, rein menschliche Machthaber, Gewalthaber der vormessianischen Zeit unter Juden und Heiden (Meyer), sondern nur solche übermenschliche Weltherrscher sein. Denn wenn Paulus V. 6 schon gesagt hat, daß er und die ihm gleichgesinnten christlichen Lehrer wohl Weisheit reden, aber nicht Weisheit dieses Weltalters, so würde das folgende *οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων* nach der gewöhnlichen Erklärung nichts Neues bringen, ja sehr müßig stehen, weil menschliche Machthaber in dem Begriff des *αἰὼν οὗτος* schon vollkommen enthalten sind. Nöthigt uns nicht schon die offenbare Steigerung (*οὐδέ*), wenn wir dem Apostel nicht eine unnütze Weitschweifigkeit und eine reine Tautologie zuschreiben wollen, die *ἄρχοντες* von dem Weltalter, welches sie beherrschen, bestimmter zu unterscheiden? Noch weniger scheint mir die gewöhnliche Erklärung im Folgenden zulässig, wenn Paulus V. 8 die Behauptung, daß Niemand von den Herrschern dieses Weltalters die göttliche Weisheit erkannt hat, dadurch begründet, daß sie sonst nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben würden. Man denke sich, welche Argumentation herauskommen würde, wenn hier nur von menschlichen Machthabern die Rede sein sollte! Bei der Kreuzigung Christi waren doch höchstens die jüdischen *ἄρχοντες* (Apg. 3, 17), oder nach der vollständigsten Aufzählung Apg. 4, 27: Herodes und Pilatus *σὺν ἔθνεσι καὶ λαοῖς Ἰσραήλ* betheiligt. Was folgt daraus, daß diese Machthaber die göttliche Weisheit nicht erkannten, für alle weltlichen

---

sehr wohl zu unterscheiden. Ähnlich finde ich auch in den clem. Homilien, daß die eigentlichen Dämonen höheren Engeln unterworfen sind, V, 5: *οὕτως ἀδύνατόν ἐστιν τοὺς δαίμονας μὴ ὑπουργεῖν τοῖς αὐτῶν ἡγουμένοις ἀγγέλοις.*

Machthaber ohne Ausnahme (ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν)? Dieser wunderlichen Argumentation entgeht man, wenn man die schon durch Tertullian adv. Marc. V, 6 vertretene Erklärung von menschlichen Weltherrschern ganz aufgiebt und an übermenschliche Herrscher denkt, deren Vergänglichkeit (bei dem Eintritt des künftigen Weltalters) deßhalb so nachdrücklich hervorgehoben wird, und die alle an der Kreuzigung betheiligt gedacht werden konnten. Und wo könnte man diese ἄρχοντες anders suchen, als in den Himmelskörpern? Kann Paulus doch auch 1 Kor. 15, 40. 41 wohl nur an sie als belebte Wesen gedacht haben, wenn er hier von himmlischen Leibern spricht und als Erläuterung die Herrlichkeit der Sonne, des Mondes, der Sterne anfügt. [10]) Solche ἄρχοντες der verschiedenen Himmel finden wir ja selbst bei dem antignostischen Justin (Dial. c. 36, p. 255) und in der Ascensio Jesajae (s. Hellwag Theol. Jahrb. 1848, S. 234 f.), wenn man die Analogie des Philo (s. o.) nicht gelten lassen will. Um so mehr konnte Paulus 1 Kor. 2, 6 die von diesen Mächten herrührende Weisheit (vgl. Jak. 3, 15 die σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης) der wahrhaft göttlichen gegenüberstellen. Denken wir also bei den στοιχ. τοῦ κόσμου im Galaterbrief an solche übermenschliche, weltherrschende, siderische Himmelsmächte, [11]) so erklären sich auch die

10) Ob der Gott dieses Weltalters 2 Kor. 4, 4 unmittelbar hierher gehört oder vielmehr den Teufel bedeutet, mag unentschieden bleiben.

11) Ich möchte auch auf eine Stelle hinweisen, in welcher Paulus deutlich die geistige Welt in zwei Sphären theilt, eine übermenschliche und eine menschliche, Engel und Menschen. Denn nur so sind die Worte 1 Kor. 4, 9 zu verstehen: ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις, sowohl Engeln als Menschen. Warum sollen diese Engel, die sehen, was auf Erden geschieht (als ἄρχοντες 1 Kor. 2, 6. 8?), die eine Hälfte des geistigen κόσμος (στοιχ. τοῦ κόσμου?) bilden, wie Meyer meint, nur durchaus gute Engel sein können? Sind denn die ἄγγελοι und ἀρχαί Röm. 8, 38, die uns von Christo nicht scheiden sollen, so gewiß durchaus gute? Sind es ganz gute Engel, vor denen sich die Weiber nach 1 Kor. 11, 10 durch Kopfbedeckung verhüllen sollen? Sollte nicht Tertull. c. Marc. V, 8, de virgin. c. 7 das Richtigere gesehen haben? Auch 1 Kor.

Äußerungen im Kolosserbrief vollkommen. Wir sehen nun, wie Kol. 2, 8 eine philosophische Menschenweisheit (vgl. 1 Kor. 2, 6) auf diese Himmelsmächte der Welt oder στ. τ. κ. zurückgeführt und der durch Christum vermittelten Erkenntniß mit dem bedeutungsvollen Zusatz entgegengesetzt werden kann, daß in ihm die Fülle der Gottheit selbst leibhaftig wohnt (Kol. 2, 9), ganz ähnlich, wie der befreiende Erlöser auch Gal. 4, 3. 4 jenen Vormündern gegenübersteht. Der Gegensatz zu der in Christo wohnenden Fülle der Gottheit stellt sie ja auch hier thatsächlich als ἀσθενῆ καὶ πτωχά dar, wie sie Gal. 4, 9 ausdrücklich genannt werden. Wie vortrefflich paßt diese Erklärung auch zu Kol. 2, 20, wo sie vielmehr als die Mächte der jüdisch-gesetzlichen Religion erscheinen, wie man vorher bei der Philosophie an sie als die Mächte des Heidenthums denken mußte! Wie bei dem ächten Paulus, so sind auch in diesem Brief die στ. τ. κ. die Mächte der vorchristlichen Religion und Weisheit überhaupt, wenn hier (V. 21) die nur für die gegenwärtige Weltordnung gültigen jüdischen Satzungen (Speiseverbote u. dergl.) ganz so auf sie zurückgeführt werden, wie Paulus Gal. 4, 10 die besonders durch den Mondlauf normirten jüdischen Festzeiten als ihren Cultus auffaßt. Und wie im Galaterbrief die Befreiung des Christen von dem Dienste dieser Mächte betont wird, so soll man auch nach dem Kolosserbrief mit Christus diesen siderischen Gewalten abgestorben sein. Setzt Paulus überhaupt im Galaterbrief die nicht aus dem reinen Wesen Gottes hervorgegangene Gesetzesreligion (3, 19. 20) tief genug herab, faßt er sie im Gegensatz zu der Religion der Verheißung und des Geistes offenbar als fast gleichstehend mit der heidnischen Naturreligion auf:[12]) was kann uns abhalten,

---

6, 2 ist hier zu vergleichen, wo nach Erwähnung, daß die Christen den κόσμος richten sollen, sogleich V. 3 das Gericht über die (gewiß nicht ganz guten) Engel angeschlossen wird.

12) Auch die heidnische Naturreligion dieses keltischen Stammes war wohl im Cultus durch den Mondlauf bestimmt und nicht ohne eine astrologische Seite. Merkwürdig ist mir die Angabe der clement. Recogn. IX, 21

nach einer namentlich durch die Analogie der clementin. Homilien gesicherten Bedeutung, diese Erklärung bei ihm durchzuführen, nach welcher das Gemeinsame des Judaismus mit dem Ethnicismus zwar auch als ein Gebundensein an das Sinnliche und Äußerliche, aber noch bestimmter als ein Gebundensein an siderische kosmische Mächte erscheint?

Solche Erklärungen NTlicher Stellen aus geschichtlich nachweisbaren Zeitvorstellungen sind freilich den Auslegern zur Zeit noch sehr anstößig. Was habe ich darüber hören müssen, daß ich im Evang. Joh. 8, 44 den *πατὴρ τοῦ διαβόλου*, eine freilich erst bei Gnostikern nachweisbare Vorstellung, gefunden habe, weil ich noch immer die Worte: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ* nicht in dem gewöhnlich angenommenen Sinne: „ihr seid aus dem Vater, nämlich dem Teufel", sondern nur in dem natürlichsten und einfachsten Sinne: „ihr seid aus dem Vater des Teufels" verstehen kann, weil ich in jener Erklärung noch immer eine nichtssagende Tautologie statt des einfachen *ὑμ. ἐκ τ. διαβ. ἐστέ* sehen muß und eine Bezeichnung des Teufels als „Vaters" schlechthin ohne *ὑμῶν* (ganz abgesehen von dem folgenden *αὐτοῦ*, dem man das Substantiv erst zudictiren muß) nur sehr auffallend und unbelegt finden kann! (Ganz anders heißt es ja in den Acta et Martyr. Matthaei §. 18, p. 178 ed. Tischendorf. *μέχρι πότε οὐκ ἐκτελεῖς τὰ ἔργα τοῦ πατρός σου τοῦ διαβόλου;*). Welche Entrüstung hat die Entdeckung des Gnosticismus in diesem Evangelium verursacht! Hier bin ich schon bei Paulus auf eine Erklärung gekommen, welche wenigstens das beweisen wird, daß der Gnosticismus den urchristlichen Anschauungen nicht so fern lag, wie

---

und des Barbesanes (bei Euseb. Praeparatio evang. VI, 10, vgl. Grabe Spicileg. Patr. et Haeret. I, p. 292), wo von den persischen Magiern gesagt wird: *οἵτινες καλοῦνται Μαγουσαῖοι, τὴν αὐτὴν ἀθεμιστίαν διαπράττονται, παραδιδόντες τοὺς αὐτοὺς νόμους καὶ τὰ ἔθη τοῖς τέκνοις κατὰ διαδοχήν. ἐξ ὧν εἰσὶ μέχρι νῦν πολλοὶ ἐν Μηδίᾳ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Φρυγίᾳ καὶ ἐν Γαλατίᾳ.* Sind hier vielleicht galatische Druiden als Magier angesehen?

man gewöhnlich meint, daß man die weitverbreiteten Vorstellungen kosmischer, siderischer Mächte nur in der Weise zu modificiren brauchte, daß man sie nicht mehr als dem wahren Gott unterworfen, sondern als selbständig in der Welt- und Religionsgeschichte agirende Mächte, oder, wie Irenäus adv. haer. I, 22, 1 (vgl. II, 2, 1. 2. 3) sagt, als virtutes aliquas abscissas ab ejus sententia (d. h. γνώμη) auffaßte. Zerriß die gnostische Fassung des Christenthums als der absoluten Geistesreligion überhaupt das Band der Identität der vorchristlichen und der christlichen Religion, so sehen wir schon bei Paulus in dem gemeinsamen Abstand von der christlichen Religion der geistigen Reife und Selbständigkeit den Vorzug der Gesetzesreligion vor der ethnischen durch den gleichen Charakter der Naturreligion fast untergehen.

4. Die judaistische Festbeobachtung. Die Paschastreitigkeiten.

Da Paulus die Beobachtung der jüdischen Festzeiten als den freilich unbewußten Cultus siderischer Mächte auffaßt, so kommen wir schließlich aus dem Gebiet des Dogmatischen wieder auf das historische zurück, indem wir die Frage aufwerfen, ob uns nun nicht die Wurzel der im zweiten Jahrhundert hervorgetretenen Paschastreitigkeiten um so klarer geworden ist. Die Frage über den Ursprung und Charakter dieser Differenz ist in neuester Zeit im Zusammenhang mit der johanneischen Streitfrage lebhaft erörtert. Die apologetische Geschichtsforschung suchte die Gefahr, die sich aus der früheren Auffassung des Ursprungs und Wesens dieser Differenz für die Authentie des vierten Evangelium ergab, dadurch zu verhüten, daß sie die Differenz des Judaismus und des Paulinismus schon bei ihrem Ursprung möglichst fern zu halten sich bemühte. Da soll sich gerade im Kreise der Urapostel die Sitte gebildet haben, nach Analogie der Urwoche die Wochentage des Leidens und Auferstehens Christi in ihrer Jahresfeier einzuhalten, also ein neues, christliches Paschafest zu anderer Zeit, als wenn das

an den Monatstag gebundene der Juden begangen wurde, zu feiern. Da soll gerade Paulus nach seinem freieren Standpunct, dem sich dann Johannes angeschlossen habe, die Zeit des jüdischen Paschafestes auch in der christlichen Feier eingehalten haben, um den Zusammenhang des Typischen mit der Erfüllung darzustellen. Ganz abweichend von der früheren Ansicht wird hier die abendländische Observanz als die traditionelle und urapostolische, die orientalische als die freiere, paulinische aufgefaßt. Da soll nur ein häretischer Nebenschoß, gegen den sich die beiden katholischen Parteien einmüthig erhoben, in ebionitischer Weise das jüdische Pascha fortgefeiert haben, wie es sich in dem Streite zu Laodicea (um 170) offenbarte. Wenn ich dieser Darstellung Weitzel's[1]) gegenüber die Wurzel der Differenz vielmehr in der großen Spaltung des Urchristenthums, in der urapostolischen Fortbeobachtung (τηρεῖν) der jüdischen Feste mit christlicher Modification und in der paulinischen völligen Nicht-Beobachtung derselben (μὴ τηρεῖν) gefunden und nachzuweisen versucht habe, wie sich gerade aus der antijudaistischen Nicht-Beobachtung die selbständige, abendländische Paschafeier bildete[2]): so kann es mich freilich nicht befremden, daß meine „kläglichen" Argumente bei Ebrard[3]) u. A. die Anerkennung der Weitzel'schen Auffassung und die Verwerfung der meinigen nicht hindern konnten, und ich würde durch seinen Widerspruch um so weniger veranlaßt werden, weiter auf die Streitfrage einzugehen, da ich die Cirkelschlüsse, die er mir vorwirft, schon nach der bisherigen Untersuchung für erledigt halten darf und die Absurditäten, die er mir einwendet, eigentlich kaum der Erwähnung werth halten kann.[4]) Wenn ich gleichwohl hier, wo

1) Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, 1848.

2) Der Paschastreit und das Evang. Joh. Theol. Jahrb. 1849, S. 209—281.

3) A. a. O. S. 941 f.

4) Wie leichtfertig Hr. Prof. Ebrard, den ich einfach auf S. 260 m. Abh. verweisen kann, über eine Sache abspricht, von der er noch immer kaum das Geringste versteht, zeigt schon die absurde Einwendung S. 946, daß die urapostolische Observanz nach meiner Ansicht (als Modification der

ich der Paschadifferenz auf den Grund sehen zu können glaube, noch einmal auf die Sache eingehe, so thue ich dieses nur, um mich theils mit Ritschl zu verständigen, der in seinem Werke über die Entstehung der altkatholischen Kirche (S. 148 f. 248 f.) der Ansicht Weitzel's mit theilweiser Berücksichtigung der meinigen beigetreten ist, theils um einige Puncte noch schärfer zu bestimmen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es sich gerade im Galaterbrief zwischen den judaistischen Emissären und Paulus um die immerhin christlich modificirte Beobachtung oder völlige Nicht-Beobachtung der sämmtlichen jüdischen Feste, also auch des Paschafestes, handelte, also recht eigentlich um ein *τηρεῖν* oder *μὴ τηρεῖν*. Aber freilich, schon hier sollen wir nach der apologetischen Ansicht nicht den späteren Gegensatz der beiden katholischen Kirchen Rom's und Kleinasiens, sondern den sich zu Laodicea wiederholenden Gegensatz gegen die ebionitische Festbeobachtung vor uns haben. Allein darf man nach allem bisher Erörterten diese Gegner des Paulus wirklich als so völlig losgetrennt von der Observanz der Urapostel und der Urgemeinde ansehen, unter deren Auctorität sie augenscheinlich aufgetreten sind? War die Observanz der Urgemeinde so völlig von derjenigen verschieden, die sie in Galatien einführen wollten, warum schlägt Paulus ihren Versuch nicht einfach durch Berufung auf dieselbe zurück? Oder feierte diese, was Weitzel freilich glaublich findet (a. a. O. S. 176), zur Zeit noch die jüdischen Feste neben den neuen christlichen fort, warum tritt der Apostel diesem Versuch nicht in der Weise ent-

jüdischen Feier) zu dem Unsinn geführt haben müßte, daß dann, „wenn der 15. Nisan auf einen Montag fiel, zwei Tage nach einander als Auferstehungstage gefeiert sein würden, der eine als Wochensonntag, der andere als 17ter Nisan" (sic!). Hr. W. muß meine Abhandlung wie im Traum gelesen haben, wenn er mir die Abgeschmacktheit zuschreiben kann, daß die Orientalen, bei denen ich die urapostol. Observanz noch finde, überhaupt ein *πάσχα ἀναστάσιμον* hatten, etwas Anderes als das Abschiedsmahl Christi nach dem Abend des 14. Nisan gefeiert haben sollen, gar die Auferstehung Christi an diesem Tage!

gegen, daß er einfach die Entbehrlichkeit dieser jüdischen Fest- feier bemerklich macht und um so mehr der rein christlichen Feier das Wort redet? Oder soll er dieses deßhalb unterlassen haben, weil er, wie behauptet wird, darin von der Urgemeinde eben abwich, daß er gerade die Zeit der jüdischen Feier festhielt, um sie in ihrer typischen Bedeutung darzustellen, so müßte man doch erwarten, daß er nicht, wie er thut, die Einhaltung der Zeiten überhaupt mißbilligt, sondern eben nur die Art ihrer Feier. Dieses ist ja gerade die Weise, wie er in einer ihm persönlich fern stehenden Gemeinde, in der römischen, die judaistische Aus- zeichnung einzelner Tage vor den anderen, das *κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν* Röm. 14, 5 im Gegensatz zu der offenbar seinen eigenen Grundsätzen entsprechenden Gleichstellung aller Tage (*κρίνειν πᾶσαν ἡμέραν*) noch anerkennt, nämlich als christ- liche, nicht mehr jüdische Feier. Wenn er hier V. 6 sagt: *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ, καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ· καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ, καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ*, so drückt hier offenbar das *μὴ φρονεῖν τ. ἡμέραν* ebenso seinen eigenen Standpunct aus, wie das *ἐσθίειν*, und die entgegenstehende Hochhaltung des Tages ist so wenig sein eigener Standpunct, wie es doch nach Weitzel's Hypothese wenigstens bei den Hauptfesten der Fall sein müßte, daß sie vielmehr in einer christlichen Modification das Äußerste ist, was er noch zugestehen kann. Nur eine solche Feier konnte er sich bei den Judenchristen noch gefallen lassen, ohne die christ- liche Gemeinschaft ganz aufgehoben zu sehen, und um so mehr müßte er bei dem galatischen Versuch, die jüdischen Festzeiten auch in heidenchristlichen Gemeinden einzuführen, gerade diese bestimmte Art und Weise der Feier in's Auge gefaßt haben, zu- mal wenn diese christliche Modification gerade seine eigene Ge- wohnheit gewesen sein sollte. Warum giebt er den Galatern nicht, wie man nach der neuen Hypothese erwarten müßte, den Bescheid: „feiert die Tage und Feste nicht so, wie die Irr- lehrer, sondern, wie ich selbst sie feire, nämlich als rein christ-

nigstens kein Vorwurf. Diese Ansicht finden wir überhaupt in dem gebildeten Alterthum fast überall; auch Varro hielt z. B. nach Tertull. ad Nat. II, 3 Himmel und Sterne für belebt. (Sonst vgl. Cicero de natura Deorum I, 13. II, 15. 21. 31 u. ö.). Dem jüdischen Religionsphilosophen Philo sind die Himmelskörper höhere, heilige intellectuelle Naturen,[6]) auch in der pseudoclementinischen Literatur (Rec. I, 45. Hom. III, 35) gelten die Sterne als belebt.[7]) Sind sie vernünftige Wesen, so können sie um so mehr geradezu, wie bei Paulus geschieht, als die göttlichen Mächte des Heidenthums gedacht sein, deren Weltherrschaft durch die Erscheinung des persönlichen Erlösers aufgehoben ist. Sie passen um so besser als die *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* der unmündigen Menschheit. In jener Anschauungsweise waren sie aber ferner 2) nicht müßig und einflußlos, sondern mehr oder weniger auch Schicksalsmächte. Selbst nach Plato haben sie namentlich auf die Erzeugung Einfluß, wie sie Zeichen des Zukünftigen geben. Der christliche Tatian verknüpft mit ihnen wesentlich das Fatum (Orat. c. Graec. c. 6. 9, dazu Otto). Hat doch auch nach den clem. Homilien IX, 4 der gegenwärtige Weltherrscher seinen Stern, dem Nimrod durch Magie die Verleihung der Herrschaft abzwingt. Ja, ich möchte dieser Benennung der *στοιχεῖα* überhaupt einen astrologischen Ursprung zuschreiben, als Buchstaben der himmlischen Schicksalsschrift, wie Valesius a. a. O. von den Zeichen des Thierkreises sagt: „sic autem vocabant ea signa gentiles, quod

---

6) Ich verweise nur auf Stellen, wie de mundi opif. p. 17. 34. de Gigant. p. 331. Dazu vgl. Georgii: die neuesten Auffassungen der alex. Religionsphil. in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1839, H. 4, S. 74.

7) Hierher gehört auch die Vorstellung von dem in der Sonne residirenden *ἄγγελος ἀρχοντικός* Clem. Al. Eclog. proph. §. 56, vgl. Ascens. Jesaj. 4, 18. Vgl. auch das Buch Henoch C. 18, 14 (dazu Hoffmann's Note). 16. 21, 3. 85, 2. 4. 87, 3. 5. 89, 33. 92, 21. 99; 8 u. ö. Namentlich findet man hier gefallene, zu strafende Sterne (vgl. 1 Petr. 2, 4. Jud. V. 6). Auch sind die Himmelskörper Zeugen der menschlichen Handlungen (99, 8). Vgl. ferner 81, 10 f. und in der späteren Einschaltung C. 46, 5. Gehören hierher nicht auch die *στοιχ.* am Himmel 2 Petr. 3, 10?

Wie wäre diese tendenzvolle Darstellung nur erklärlich, wenn man nicht noch lange Zeit auf die substanzielle Einheit der christlichen Hauptfeste mit den jüdischen Gewicht gelegt hätte! Die Auffassung Christi als des Paschalammes enthält freilich ebenso die johanneische Apokalypse (5, 6. 7, 14. 12, 1. 13, 8 u. ö.), wie wir sie bei Paulus finden. Aber daraus ist für den Apostel Johannes gar nichts weiteres zu schließen, als daß er natürlich die jüdische Feier christlich modificirte, und so das Paschamahl, mit der Nachfeier des Abschiedsmahls Christi verbunden, als hochfeierliche Eucharistie gefeiert haben wird. Es folgt nicht, was Ritschl a. a. O. S. 145 f. für die angeblich paulinisch-johanneische Observanz aus dieser Anschauung folgert. Warum konnte man denn nicht auch auf diesem Standpunct in einer Typik, der ein ängstliches Pressen des buchstäblichen Zusammentreffens der Stunde und Zeit ganz fern liegen mußte, Christum auch dann als geschlachtetes Paschalamm ansehen, wenn man in einer jüdisch-christlichen Paschafeier erst am Abend des 14. Nisan (nach jüdischer Rechnung gerade am Anfang des 15ten) sein Abschiedsmahl feierlich beging? War er doch (nach jüdischer Abtheilung) der synoptischen Darstellung zufolge an demselben Tage gestorben. Gerade als Jude konnte man ja sehr wohl den ganzen 15. Nisan von dem ersten Abend des 14ten an bis zu dem des 15ten rechnen, so daß derselbe Tag in sich zuerst das rein jüdische Paschaopfer, das man freilich zumal in Kleinasien nicht feiern konnte, dann die auf jüdischer Grundlage ruhende christliche Mahlzeit, ferner die Zeit der Gefangennehmung Christi einschloß. So war Christus immer noch an demselben Tage gestorben, an welchem die Juden das gesetzliche Paschaopfer darbrachten, nämlich zwischen den Abenden, d. h. in der Tagesscheide des 14. und des 15. Nisan, über deren ge-

---

S. 548 f. 1850. S. 331 f. Namentlich bei der letzten Reise des Apostels nach Jerusalem erhellt die Differenz dieser Darstellung, da Paulus selbst von dem Motiv, in der heil. Stadt am Pfingstfest zu beten (Apg. 24, 11), gar nichts sagt, sondern nur von der Überbringung der Liebesgabe (2 Kor. 9, 12 f. Röm. 15, 25 f.).

8, 5 einfallen, wo Paulus zugesteht, daß es wirklich Wesen giebt, die (von den Heiden) Götter genannt werden, sei es im Himmel, sei es auf der Erde, ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί? Auch die vergänglichen Herrscher dieses αἰών 1 Kor. 2, 6. 8 können nicht, wie man gewöhnlich meint, rein menschliche Machthaber, Gewalthaber der vormessianischen Zeit unter Juden und Heiden (Meyer), sondern nur solche übermenschliche Weltherrscher sein. Denn wenn Paulus V. 6 schon gesagt hat, daß er und die ihm gleichgesinnten christlichen Lehrer wohl Weisheit reden, aber nicht Weisheit dieses Weltalters, so würde das folgende οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων nach der gewöhnlichen Erklärung nichts Neues bringen, ja sehr müßig stehen, weil menschliche Machthaber in dem Begriff des αἰὼν οὗτος schon vollkommen enthalten sind. Nöthigt uns nicht schon die offenbare Steigerung (οὐδέ), wenn wir dem Apostel nicht eine unnütze Weitschweifigkeit und eine reine Tautologie zuschreiben wollen, die ἄρχοντες von dem Weltalter, welches sie beherrschen, bestimmter zu unterscheiden? Noch weniger scheint mir die gewöhnliche Erklärung im Folgenden zulässig, wenn Paulus V. 8 die Behauptung, daß Niemand von den Herrschern dieses Weltalters die göttliche Weisheit erkannt hat, dadurch begründet, daß sie sonst nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben würden. Man denke sich, welche Argumentation herauskommen würde, wenn hier nur von menschlichen Machthabern die Rede sein sollte! Bei der Kreuzigung Christi waren doch höchstens die jüdischen ἄρχοντες (Apg. 3, 17), oder nach der vollständigsten Aufzählung Apg. 4, 27: Herodes und Pilatus σὺν ἔθνεσι καὶ λαοῖς Ἰσραὴλ betheiligt. Was folgt daraus, daß diese Machthaber die göttliche Weisheit nicht erkannten, für alle weltlichen

---

sehr wohl zu unterscheiden. Ähnlich finde ich auch in den clem. Homilien, daß die eigentlichen Dämonen höheren Engeln unterworfen sind, V, 5: οὕτως ἀδύνατόν ἐστιν τοὺς δαίμονας μὴ ὑπουργεῖν τοῖς αὐτῶν ἡγουμένοις ἀγγέλοις.

nur auf die Apostel Johannes und Philippus berufen, ganz wider ihren Willen als Urheber ihrer Observanz aufdringen will, fern davon gewesen sein muß, sich auch nur in der Zeit den jüdischen Festen anzuschließen, geht noch deutlicher aus der gegebenen Erklärung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* hervor. Seine Antithese gegen den jüdischen Cultus als Dienst der weltherrschenden Himmelsmächte kann nur graduell verschieden gedacht werden von seiner Stellung zum heidnischen. Giebt es nach ihm unter den göttlichen Mächten höhere und niedere (1 Kor. 8, 5), so ist nach 1 Kor. 10, 20 das heidnische Opfer ein Cultus dieser niederen Dämonen. Und betrachtet man diese Stelle in dem Zusammenhang, dem sie angehört, nämlich der Vergleichung der drei geschichtlichen Cultusformen, der christlichen Eucharistie und der Opfer des Judenthums und des Heidenthums (1 Kor. 10, 16 f. vgl. Baur Paulus S. 567), so tritt nur um so deutlicher die der Theilnahme an solchem Cultus beigelegte Bedeutung hervor. Wie der Genuß des Abendmahls eine reale Gemeinschaft mit Christus ist, die Theilnahme an den heidnischen Opfern ebenso wirklich in Gemeinschaft mit den Dämonen versetzt (V. 20 f.), so ist auch die Theilnahme am jüdischen Cultus eine *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου*, und die gegebene Erörterung über die *στοιχεῖα τ. κ.* kann uns darüber nicht zweifelhaft lassen, mit welchen höheren Mächten diese Verehrung in Beziehung steht. Sieht man so der Abneigung des Apostels gegen allen jüdischen Cultus klar auf den Grund, so läßt es sich um so weniger absehen, wie es mit seiner apostolischen Weisheit vereinbar gewesen sein könnte, eine Festobservanz einzuführen, an welche sich mindestens so leicht der Rückfall zum jüdischen Cultus anknüpfen konnte. [8])

---

8) Auch wenn Paulus 1 Kor. 9, 20 sagt, er sei Allen Alles geworden, *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον*, so hatte eine solche Anbequemung offenbar ihre Schranken, und er ließ sich, wie wir aus seinem Benehmen in Jerusalem, Antiochien und in der galatischen Angelegenheit erkennen, niemals eine Anbequemung zu Schulden kommen, welche eine Verleugnung seiner Grundsätze gewesen wäre. Das Äußerste, was er in dieser Hinsicht sich ge-

Man muß den Ursprung der Paschadifferenz nicht bloß im Zusammenhang mit der großen inneren Differenz des Urchristenthums überhaupt, sondern auch insbesondere mit den evangelischen Darstellungen der Leidensgeschichte betrachten. Ich ergänze in dieser Hinsicht meine frühere Darstellung (a. a. O. S. 268 f.) durch einige weitere Bemerkungen. In dem Matthäus-Evangelium, welches trotz aller neueren Hypothesen den Vorrang der höchsten Ursprünglichkeit unter allen kanonischen Evangelien unerschüttert behauptet hat, sind die Einsetzungsworte des heil. Abendmahls noch ganz so einfach und tendenzlos referirt, wie sie nur aus dem Munde Jesu gekommen sein werden (26, 26 f.), und auch bei Markus 14, 22 f., der sich auch hierin als der zweite in der Reihenfolge beweist, ist es nicht anders. Und schon hier lesen wir die das Mahl deutlich als ein Abschiedsmahl bezeichnenden Worte, daß der Herr erst bei seiner Wiederkunft dasselbe Mahl im Reiche seines Vaters mit den Seinigen halten wird (Matth. 26, 29. Mark. 14, 25). Es ist bei beiden Evangelisten die jüdische Paschamahlzeit selbst, die Christus durch diese Weihe zu seinem Abschiedsmahl heiligt. Ich frage noch jetzt, wie in m. Abh. S. 260: Was können gerade die Augenzeugen und Urapostel natürlicher gefeiert haben, als den letzten, ergreifenden Moment, in welchem ihnen noch der volle Genuß der Gemeinschaft mit dem Herrn vergönnt war, den Jesus selbst durch diese feierliche Handlung mit Hinweisung auf die zukünftige Wiedervereinigung geweiht hatte? Welche Feier könnte treuer gerade die subjectiven, individuellen Empfindungen der Augenzeugen bewahrt haben, als die jährliche Wiederholung dieses Abschiedsmahls, in welcher sich das Gedächtniß des Leidens und die Hoffnung des Wiedersehens lebhaft durchdrangen? Gerade so war die bei

fallen lassen konnte, sehen wir ja aus Röm. 14, 6. Wenn die Apostelg. 21, 26 ihn sich an einem Opfer im Tempel von Jerusalem nur betheiligen läßt, so kann dieses Benehmen schlechterdings nicht historisch sein. Soll doch nach Apg. 24, 17 das Opfern gar der Zweck seiner Reisen nach Jerusalem gewesen sein.

den Ebioniten jährlich mit dem Genuß des ungesäuerten Brodtes verbundene Hochfeier der Eucharistie beschaffen.[9]) Warum sollen nicht auch Ebioniten die urapostolische Sitte bewahrt haben können? Diese Feier kann ihrer Natur nach nicht bloß eine wehmüthige, sondern sie muß auch eine freudige Seite gehabt haben, wegen der Aussicht auf die Wiedervereinigung in dem Reiche Gottes. Schon das rein jüdische Fest war ein freudiges, ein Fest der Erlösnng, weßhalb es selbst schon (bei Clemens v. Alex. Str. I, 21, p. 330) τὸ σωτήριον πάσχα heißt.[10]) Es ist nun merkwürdig, daß selbst die Juden die Erscheinung des Messias, die Erlösung ihres Volkes an die Eröffnungsnacht des Paschafestes geknüpft haben. Es war noch eine talmudische Meinung, daß die messianische Erlösung in der Nacht des 15. Nisan erfolgen werde.[11]) Ja, Hieronymus leitet in einer interessanten Stelle seines Commentars zu Matth. 25, 5 (Opp. ed. Vallars. VII, 203) die Sitte der christlichen Ostervigilien, die schon Tertullian ad uxor. II, 4 voraussetzt, und welche in der römischen Observanz dem Auferstehungsmorgen vorhergin-

---

9) Vgl. Epiphan. H. XXX, 16 und meine Abhandlung S. 224. — Wie ähnlich faßt Justin Dial. c. 51 den Abschied und die Wiederkehr Christi auf! Er wird gerade in Jerusalem wieder erscheinen und dann mit seinen Jüngern wieder essen und trinken (vgl. Matth. 26, 29). Das Evang. der Nazaräer enthielt überdieß nach Hieron. de vir. illustr. c. 2 den beachtenswerthen Auferstehungsbericht, daß Jakobus der Bruder des Herrn geschworen hatte, er wolle seit seiner Theilnahme an dem Abschiedsmahl Christi nicht wieder Brodt essen, bis er den Auferstandenen gesehen haben werde und daß Christus daher, als er ihm erschien, Tisch und Brodt bringen ließ, um mit ihm eben diese Eucharistie wieder zu feiern. So konnte sich in der solennen Eucharistie der Ebioniten auch sehr wohl die Feier der Auferstehung mittelbar mit dem Gedächtniß des Abschieds vereinigen.

10) Über den Charakter des Pascha als eines frohen Festes vgl. Thilo Cod. apocr. N. T. zu Protev. Jac. c. 2, p. 174, weßhalb man auch an diesem Fest nicht fasten durfte. Dieses lag eigentlich schon in dem alten Begriff der ἑορτή, der noch in den Constitt. apost. V, 18 durchblickt, wenn hier das Fasten an den Paschawochentagen motivirt wird: ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους, ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς.

11) Vgl. Gfrörer Jahrh. des Heils II, S. 334, dazu auch Dähne jüd.-alex. Rel.-Phil. I, 461 über die nächtliche Feier der Therapeuten.

gen, gerade aus dieser jüdischen Erwartung ab: „Traditio Judaeorum est, Christum media nocte venturum, in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est et exterminator venit et Dominus super tabernacula transiit, et sanguine agni postes nostrarum frontium consecrati sunt. Unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, exspectantes adventum Christi, et postquam illud tempus transisset, securitate praesumpta, festum cunctos agere diem." Auch Lactantius sagt Inst. VII, 19 über diese Vigilien dasselbe: Haec est nox, quae a nobis propter adventum regis ac Dei nostri pervigilio celebratur, cujus noctis duplex est ratio, quod in ea et vitam tum recepit, quum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est. Ist die hier zum Grunde liegende Anschauungsweise, wie schon aus dem Charakter des Paschafestes einleuchtet, ursprünglich jüdisch, so wird sie auch nur durch das Medium der Judenchristen in das Christenthum herübergekommen sein, die ja auch für die künftige Erlösung das Vorbild der ägyptischen festhielten (vgl. Offenb. Joh. 15, 3). Wie sehr paßte sie auch zu den beiden judenchristlichen Evangelien! Und sollte nicht auch die römische Sitte der Ostervigilien ein Nachbild der judenchristlichen Feier der Nacht vor dem 15. Nisan sein? — Um so mehr ist die abweichende Darstellung des Lukas-Evangelium zu beachten, in welcher sich eben die paulinische Auffassungsweise ausdrückt, die schon bei Paulus in den Einsetzungsworten (1 Kor. 11, 24. 25, vgl. Luk. 22, 19) darin hervortritt, daß hier durch das Gebot, Brodt und Wein zum Gedächtniß Christi (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) zu genießen, den Worten eine subjectivere Wendung und Beziehung gegeben wird. Die Darstellung des Lukas ist aber auch ferner, wie ich in m. Krit. Unters. S. 472 nachgewiesen habe, ganz darauf angelegt, die christliche Eucharistie schon bei ihrer Einsetzung bestimmt von der jüdischen Paschamahlzeit zu unterscheiden, während beide in der Fassung der älteren Evangelien noch eine ungetrennte Ein-

heit bilden. Deßhalb wird zuerst die eigentlich jüdische Paschamahlzeit erzählt (V. 16—18) und erst nachher folgt die feierliche Einsetzung der Eucharistie (V. 19. 20). Wie ist diese Abweichung von den ursprünglicheren Darstellungen anders zu erklären, als aus dem Streben, die specifisch christliche Bedeutung der Handlung von dem jüdischen Paschamahl möglichst loszureißen, die Eucharistie, im scharfen Unterschied von der Paschamahlzeit, als die wahre und einzige Gedächtnißfeier des Erlösungstodes darzustellen, der daher in den Einsetzungsworten nachdrücklicher hervorgehoben wird.[12]) Ist es nicht bloß ein weiterer Schritt, wenn Marcion das jüdische Paschamahl dadurch schon ganz beseitigte, daß er in seinem Evangelium wenigstens V. 16 (vielleicht aber auch V. 16—18) ganz strich und so das Pascha V. 15 direct und ausschließlich als die christliche Eucharistie erscheinen ließ? Ich will hier die Frage nicht beantworten, ob es nicht bloß ein noch weitergehender Schritt war, wenn im Evang. Joh. die Paschamahlzeit selbst der Zeit nach durch Verlegung des Abschiedsmahls auf den vorhergehenden Tag (Joh. 13, 1 f.) völlig ausgeschlossen ist. Aber betrachtet man die Evangelien eben nicht als losgetrennt von den altkirchlichen Richtungen und Bewegungen, so wird man die der lukanischen Darstellung zum Grunde liegende Tendenz auch in der bei anderen (immerhin sehr extremen) antijudaistischen Gnostikern nachweisbaren Bezeichnung der von jedem Zusammenhang mit dem jüdischen Jahresfeste freien christlichen Eucharistie als des wahren πάσχα wiedererkennen.[13]) So gab man auch hier, wie bei der Auffassung Christi als des wahren Paschaopfers, dem Christlichen nur eine negative, die ursprüngliche Einheit aufhebende Stellung zum Jüdischen, und eben in dem Verhältniß zum Jüdischen vertrat man auch hier die Stellung der Nicht-Beobachtung.

Hält man sich also nicht an luftige Hypothesen, sondern an die vorhandenen geschichtlichen Data, so kann die ursprüng-

12) V. 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (Paulus τὸ ὑπ. ὑμ. κλώμενον).
13) Vgl. m. Abh. S. 227 f.

liche Stellung der Christen zu den jüdischen Festzeiten nur darin verschieden geworden sein, daß man sie entweder, natürlich mit christlicher Modification, noch beobachtete, oder aber gar nicht mehr beobachtete. Und zwar standen auf jener Seite die Urapostel, auf dieser aber zuerst allein Paulus. Mit der wöchentlichen Feier des Auferstehungstages und mit der Eucharistie war der paulinische Cultus abgeschlossen, während der judenchristliche noch die jüdischen Sabbate und Hauptfeste beibehielt. Daraus allein, daß die Beobachtung der jüdischen Festzeiten im Christenthum das ursprüngliche und positive Verhältniß war, erklärt sich auch die bis in die späteren Zeiten fortdauernde Bezeichnung der Parteistellungen durch die Formeln τηρεῖν (vollständig τὴν ιδ' τοῦ πάσχα) und μὴ τηρεῖν, die sich von der neuesten Hypothese aus gar nicht begreifen läßt. War die durch den Wochentag, die sonntägliche Auferstehungsfeier normirte römische Jahresfeier, wie behauptet wird, die ursprüngliche und urapostolische, so müßte man gerade bei ihr die positive Formel erwarten, während doch vielmehr das Gegentheil stattfindet.[14]) Warum ist gerade die jüdische Festzeit der Ausgangspunct zur Orientirung über die Differenz, wenn die Sitte des τηρεῖν nicht eben die ursprüngliche jüdisch-christliche Gewohnheit festhielt, sondern vielmehr erst aus der freieren Stellung zu den strikten jüdischen Festzeiten hervorging? Gleich bei dem ersten Hervortreten der Differenz, bei dem Besuch des Polykarp in Rom, beruft sich dieser Vertreter der asiatischen Observanz gar nicht

---

14) Das τηρεῖν ist gerade der übliche Ausdruck für die Beobachtung positiv-jüdischer Feste (Gal. 4, 10). Vgl. Epist. ad. Diogn. c. 4. Justin Dial. c. 10 u. s. w. Um so mehr glaube ich zu der a. a. O. S. 254 ausgesprochenen Ansicht berechtigt zu sein, daß die zur Bezeichnung der christlichen Paschadifferenz übliche Formel τηρεῖν und μὴ τ., wie sie uns ohne Weiteres z. B. bei Irenäus (Euseb. KG. V, 24) entgegentritt, auf die vollständigere Angabe des Polykrates (ebdas.), nämlich τ. τὸ πάσχα oder τὴν ιδ' τοῦ π. zurückzuführen ist. Vgl. auch Apg. 15, 5 τηρ. τὸν νόμον, 21, 25; woraus erhellt, daß das Wort überhaupt zur Bezeichnung des Einhaltens einer positiven Norm üblich war. Sonst vgl. in Tischendorf's Ausgabe der Acta Apost. apocr. die Acta Petri et Pauli §. 23, p. 8 τὸ σάββατον τηρῆσαι, Acta Pauli et Theclae §. 6, p. 42 οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες.

auf ihren angeblichen ersten Urheber, den Paulus, noch etwa bloß auf seinen vorgeblichen Nachfolger in dieser Sitte, Johannes, sondern auf Johannes und die übrigen Apostel, mit denen er in persönliche Berührung gekommen ist (ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα). Einer dieser „übrigen Apostel“ ist offenbar Philippus, auf den sich auch Polykrates neben Johannes, als auf einen gerade seiner Kirche angehörenden Apostel beruft. Also Polykrates steht hier dem römischen Anicet, der sich auf gar keine Apostel, sondern nur auf Amtsvorfahren berufen konnte, mit dem wohlberechtigten Bewußtsein gegenüber, gerade die urapostolische Observanz zu vertreten, und es ist um so weniger ein Grund vorhanden, die im Streit zu Laodicea hervortretenden Quartodecimaner, deren Wortführer sicher Melito war (s. Th. Jahrb. 1849. S. 243 f.), und die sich auch auf das Matthäus-Evangelium berufen, von der rechtgläubigen Kirche Kleinasiens zu trennen. Noch die späteren Quartodecimaner, denen selbst Epiphanius H. L, 1 nicht die geringste dogmatische Heterodoxie vorwerfen kann, feiern jährlich gerade τὴν μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα, indem sie sich auf das Gesetz 4 Mos. 3, 13 berufen: „Verflucht, wer das Pascha nicht feiert am 14ten des Monats,“ wie auch die Audianer nach LXX, 9 durchaus mit den Juden das Pascha feiern wollten;[15]) die μία ἡμέρα des Pascha ist offenbar nichts anderes, als sein Eröffnungstag (die πρώτη ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον Mrk. 14, 12), an dem man das Abschiedsmahl Christi hochfeierlich beging, der mit den Juden gemeinsame Hauptfesttag. Wenn ich diese Auffassung der kleinasiatischen Observanz durch die Hauptdocumente des Streits durchgeführt habe, so kann mir auch Ritschl a. a. O. S. 249 f. nur eine einzige Einwendung entgegenstellen. Ein Umstand, meint er, zwinge unwiderleglich zu der Annahme, daß die Todesfeier

15) In m. Abh. S. 255, Anm. 2 ist „Quartodecimaner“ statt „Audianer“ zu lesen.

liche Stellung der Christen zu den jüdischen Festzeiten nur darin verschieden geworden sein, daß man sie entweder, natürlich mit christlicher Modification, noch beobachtete, oder aber gar nicht mehr beobachtete. Und zwar standen auf jener Seite die Urapostel, auf dieser aber zuerst allein Paulus. Mit der wöchentlichen Feier des Auferstehungstages und mit der Eucharistie war der paulinische Cultus abgeschlossen, während der judenchristliche noch die jüdischen Sabbate und Hauptfeste beibehielt. Daraus allein, daß die Beobachtung der jüdischen Festzeiten im Christenthum das ursprüngliche und positive Verhältniß war, erklärt sich auch die bis in die späteren Zeiten fortdauernde Bezeichnung der Parteistellungen durch die Formeln τηρεῖν (vollständig τὴν ιδ' τοῦ πάσχα) und μὴ τηρεῖν, die sich von der neuesten Hypothese aus gar nicht begreifen läßt. War die durch den Wochentag, die sonntägliche Auferstehungsfeier normirte römische Jahresfeier, wie behauptet wird, die ursprüngliche und urapostolische, so müßte man gerade bei ihr die positive Formel erwarten, während doch vielmehr das Gegentheil stattfindet.[14]) Warum ist gerade die jüdische Festzeit der Ausgangspunct zur Orientirung über die Differenz, wenn die Sitte des τηρεῖν nicht eben die ursprüngliche jüdisch-christliche Gewohnheit festhielt, sondern vielmehr erst aus der freieren Stellung zu den strikten jüdischen Festzeiten hervorging? Gleich bei dem ersten Hervortreten der Differenz, bei dem Besuch des Polykarp in Rom, beruft sich dieser Vertreter der asiatischen Observanz gar nicht

14) Das τηρεῖν ist gerade der übliche Ausdruck für die Beobachtung positiv-jüdischer Feste (Gal. 4, 10). Vgl. Epist. ad. Diogn. c. 4. Justin Dial. c. 10 u. s. w. Um so mehr glaube ich zu der a. a. O. S. 254 ausgesprochenen Ansicht berechtigt zu sein, daß die zur Bezeichnung der christlichen Paschadifferenz übliche Formel τηρεῖν und μὴ τ., wie sie uns ohne Weiteres z. B. bei Irenäus (Euseb. KG. V, 24) entgegentritt, auf die vollständigere Angabe des Polykrates (ebdas.), nämlich τ. τὸ πάσχα oder τὴν ιδ' τοῦ π. zurückzuführen ist. Vgl. auch Apg. 15, 5 τηρ. τὸν νόμον, 21, 25; woraus erhellt, daß das Wort überhaupt zur Bezeichnung des Einhaltens einer positiven Norm üblich war. Sonst vgl. in Tischendorf's Ausgabe der Acta Apost. apocr. die Acta Petri et Pauli §. 23, p. 8 τὸ σάββατον τηρῆσαι, Acta Pauli et Theclae §. 6, p. 42 οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες.

man sich denn zu jener solennen Eucharistie nur anders vorbereiten? — So wenig ich also irgend einen zwingenden Grund absehe, von meiner früheren Auffassung der kleinasiatischen Observanz als einer auf judenchristlicher Grundlage beruhenden abzugehen, so glaube ich mit vollem Rechte die ihr gegenüberstehende römische auf die Grundlage der altpaulinischen völligen Unterlassung aller jüdischen Festinstitutionen zurückführen zu dürfen. Daß in Rom ursprünglich nicht der Paulinismus herrschte, ist freilich unleugbar. Aber jedenfalls erfolgte in dieser Kirche im zweiten Jahrhundert jener Umschwung, dessen Ergebniß der eigentliche Katholicismus geworden ist, und welcher, freilich selbst auf judenchristlicher Basis, die ganz autonomische Stellung des Christenthums zum Judenthum verwirklichte. Ist es durch Zeller's sorgfältige Untersuchung völlig festgestellt, daß die lukanischen Schriften in der römischen Kirche entstanden sind, so müssen sie, die sich so deutlich für die gänzliche Nichtfeier des Pascha, für die Lostrennung der Eucharistie von der Paschamahlzeit entscheiden, noch als Vertreter des reinen *μὴ τηρεῖν* ohne Einführung eines neuen durch den Auferstehungstag normirten Festes gelten, weil sie (Apg. C. 2) das erste christliche Pfingstfest noch ganz unabhängig von dem Wochentage, allein durch den Monatstag des vorhergehenden Pascha bestimmt und gemäß der synoptischen Relation als an einem Sonnabend vorgegangen darstellen. [17]) Daneben muß sich freilich in dieser Kirche auch die judenchristliche *τήρησις* forterhalten haben, wie sie offenbar noch in der pseudoclementinischen Literatur angedeutet wird. [18]) Überhaupt fand gerade in dieser

---

VI, 15. VII, 29. 34 sq. (necesse est eam vel una die jejunare prius et ita baptizari), X, 72. Von den Parallelstellen der Homilien ist die Hauptstelle H. XIII, 9: *ἀλλὰ κἂν μίαν ἡμέραν πρὸ τοῦ βαπτισθῆναι νηστεῦσαι αὐτὴν δεῖ*, vgl. H. III, 73. So bereitete man sich gerade zu einer so frohen Feier (vgl. Hom. XIV, 8) durch Fasten vor. Sonst vgl. Tertull. de coron. mil. c. 3.

17) Vgl. Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters. S. 19 f.

18) Rec. I, 10. Hom. I, 13. Auch der herbstliche Festtag Rec. III, 72 kann sehr wohl das Laubhüttenfest sein.

Christi und nicht die Wiederholung des Abschiedsmahls Christi der kleinasiatischen Observanz zum Grunde lag, nämlich der Beschluß der Fasten an diesem Tage, weil das Fasten überhaupt nur Sinn habe, wo die Erinnerung an den Tod Christi der leitende Gedanke ist. Für diese Behauptung wird die Stelle Tertullian's de jejun. c. 2 angeführt: in Evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus (vgl. Mt. 9, 15 c. parall.), die aber doch nur für den Sinn des occidentalischen Fastens etwas beweisen kann, nicht für das kleinasiatische. Wie verschiedenartig aber das mit der Paschafeier verbundene Fasten war, geht ja deutlich aus den Worten des Irenäus bei Euseb. KG. V, 24 hervor: *οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας* (über den Monats- oder Wochenfeiertag) *ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας.* Einige fasteten einen Tag, Andere zwei, Andere noch mehrere, Einige gar 40 Tage bei Tag und Nacht. Sollte dieser *διαφωνία τῆς νηστείας* nicht eben ein verschiedener Sinn des Fastens zum Grunde liegen? Daß es auch einen andern Sinn haben konnte, sehen wir ja aus Constitutt. apost. V, 15, nämlich (auch) den Schmerz über die Verwerfung des Christenthums bei den Juden. Ich will aber hierauf nicht das geringste Gewicht legen und mich nur an das Wesen der jüdisch-christlichen Feier halten, wie es oben entwickelt ist, nämlich seine zugleich frohe Bedeutung. Gerade wenn man die asiatische Observanz auf die judenchristliche Feier zurückführt, kann man es sehr wohl erklären, daß man vom Abend des 14. Nisan an nicht mehr fasten durfte, und eben so leicht begreiflich ist es, weßhalb man vorher wenigstens einen Tag fastete. Ist es noch jetzt eine alte Sitte, vor dem Genuß des h. Abendmahls an demselben Tage nichts zu genießen, so konnte man sich auch damals zu einer hochfeierlichen Eucharistie nur durch Fasten vorbereiten. Fastete man doch gerade so vor der Taufe, mit welcher die erste Eucharistie verbunden war.[16]) Wie konnte

16) Vgl. Justin Ap. I, c. 61, p. 93 sq. c. 65 sq. Clem. Recogn. III, 67.

man sich denn zu jener solennen Eucharistie nur anders vorbereiten? — So wenig ich also irgend einen zwingenden Grund absehe, von meiner früheren Auffassung der kleinasiatischen Observanz als einer auf judenchristlicher Grundlage beruhenden abzugehen, so glaube ich mit vollem Rechte die ihr gegenüberstehende römische auf die Grundlage der altpaulinischen völligen Unterlassung aller jüdischen Festinstitutionen zurückführen zu dürfen. Daß in Rom ursprünglich nicht der Paulinismus herrschte, ist freilich unleugbar. Aber jedenfalls erfolgte in dieser Kirche im zweiten Jahrhundert jener Umschwung, dessen Ergebniß der eigentliche Katholicismus geworden ist, und welcher, freilich selbst auf judenchristlicher Basis, die ganz autonomische Stellung des Christenthums zum Judenthum verwirklichte. Ist es durch Zeller's sorgfältige Untersuchung völlig festgestellt, daß die lukanischen Schriften in der römischen Kirche entstanden sind, so müssen sie, die sich so deutlich für die gänzliche Nichtfeier des Pascha, für die Lostrennung der Eucharistie von der Paschamahlzeit entscheiden, noch als Vertreter des reinen μὴ τηρεῖν ohne Einführung eines neuen durch den Auferstehungstag normirten Festes gelten, weil sie (Apg. C. 2) das erste christliche Pfingstfest noch ganz unabhängig von dem Wochentage, allein durch den Monatstag des vorhergehenden Pascha bestimmt und gemäß der synoptischen Relation als an einem Sonnabend vorgegangen darstellen.[17] Daneben muß sich freilich in dieser Kirche auch die judenchristliche τήρησις forterhalten haben, wie sie offenbar noch in der pseudoclementinischen Literatur angedeutet wird.[18] Überhaupt fand gerade in dieser

---

VI, 15. VII, 29. 34 sq. (necesse est eam vel una die jejunare prius et ita baptizari), X, 72. Von den Parallelstellen der Homilien ist die Hauptstelle H. XIII, 9: ἀλλὰ κἂν μίαν ἡμέραν πρὸ τοῦ βαπτισθῆναι νηστεῦσαι αὐτὴν δεῖ, vgl. H. III, 73. So bereitete man sich gerade zu einer so frohen Feier (vgl. Hom. XIV, 8) durch Fasten vor. Sonst vgl. Tertull. de coron. mil. c. 3.

17) Vgl. Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters. S. 19 f.

18) Rec. I, 10. Hom. I, 13. Auch der herbstliche Festtag Rec. III, 72 kann sehr wohl das Laubhüttenfest sein.

Kirche lange Zeit, wie Irenäus bei Euseb. a. a. O. bezeugt, eine gegenseitige Toleranz beider Observanzen statt, und diejenigen Bischöfe, welche sich selbst auf die Seite der *μὴ τηροῦντες* stellten, deren Reihe Irenäus nur bis auf Xystus (120—129) zurückführen kann, ließen die andere Sitte noch vollkommen gewähren. War doch noch Anicet (seit 157), mit welchem Polykarp den Unterschied in dieser Feier besprach, weit davon entfernt, wegen dieser Differenz die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Mit solcher Schonung mußte freilich eine Observanz anfangs auftreten, die sich damals noch nicht auf apostolische, sondern nur auf eine nicht sehr alte bischöfliche Auctorität berufen konnte. Ob noch Anicet bei dem bloßen, negativen *μὴ τηρεῖν* stehen blieb, mag unentschieden bleiben; jedenfalls ist dieses aller Wahrscheinlichkeit nach bei dem Apologeten Justin anzunehmen, der uns auch dogmatisch den Katholicismus in seiner Bildung darstellt. Er tritt nicht nur in die entschiedenste Antithese zu allen *ἑορταί* der Juden (Dial. c. 10. 23. 43), an deren Stelle er noch nirgends, wie später Tertullian, ein christliches Jahresfest setzt; [19]) sondern er erwähnt auch in einem Abschnitt Ap. I, c. 61 sq., der wie auch Semisch (apostol. Denkw. Justin's S. 61.) richtig urtheilt (Ebrard's Ausstellungen sind mir gleichgültig), den Heiden und römischen Behörden eine vollständige Beschreibung des christlichen Cultus geben soll, von einem christlichen Jahresfest gar nichts. Es ist nur zu bedauern, daß eine Stelle seines Dialogs, welche das christliche Opfer der Eucharistie mit dem Fasten zum Andenken des Leidens Christi in Verbindung setzt, corrumpirt ist, [20]) aus

---

19) De jejun. c. 14: si omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium erasit Apostolus (Gal. 4, 10), cur Pascha celebramus annuo circulo in mense primo?

20) Dial. c. 117, p. 345: Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται.

der allein noch allenfalls eine jährliche mit vorhergehenden Fasten verbundene solenne Eucharistie, wie die spätere römische Ostercommunion, erschlossen werden könnte, welcher man freilich noch immer nicht die strenge Bedeutung einer ἑορτή zuschreiben dürfte. Diese später nachdrücklich behauptete Sitte, die an einem dem Frühlingsäquinoctium folgenden Sonntag mit einer gleichfalls sehr feierlichen Eucharistie die Auferstehung, und an dem vorhergehenden Freitag das Leiden Christi feierte, diese durch den Wochentag fixirte christliche Feier, welche nach typischer Deutung für die neue in den Unterschied eines πάσχα σταυρώσιμον und eines πάσχα ἀναστάσιμον dirimirte, die Hauptthatsachen der Erlösung bestimmt herausstellende Festfeier [21]) auch den Charakter der jüdischen Monatsfesttage, des 14. und des 16. Nisan, beanspruchte, dieses nur noch typisch mit dem jüdischen Pascha verbundene Jahresfest erklärt sich so einfach aus der sehr natürlichen jährlichen Potenzirung der an diese Wochentage (auch der Freitag war ja ein dies stationis, dem Andenken des Leidens bestimmt) ohnehin schon geknüpften Erinnerung jener Thatsachen, daß wir deutlich aus der ursprünglich reinen Negation dieses positive μὴ τηρεῖν, das ja schon in dieser Benennung seinen Ursprung nicht verleugnen kann, eben in der Tendenz entstehen sehen, allen jüdischen Sauerteig aus dieser christlichen Feier der ἄζυμα hinwegzuschaffen, die in der That altchristliche Observanz zu verdrängen. Wie viel Jüdisches hat sich gleichwohl noch lange Zeit in der Osterfeier mancher Kirchen erhalten! So wird ja den Armeniern vorgeworfen, daß sie nach jüdischer Weise das Lamm opferten, mit seinem Blute die Schwellen begossen, Ungesäuertes als Opfer darbrachten. [22]) Ja, merkwürdiger Weise finden

21) Aus der Angabe des Euseb. KG. V, 23, 24 erhellt nur, daß das Gemeinsame beider Kirchen in dem vorhergehenden Fasten bestand, über dessen Schluß gestritten wurde, ferner in der Eucharistie, ohne daß diese bei den Asiaten, wie bei den Abendländern, sich speciell auf die Auferstehung bezogen haben müßte.

22) Vgl. Cotelier Patr. apost. I, p. 235 sq.

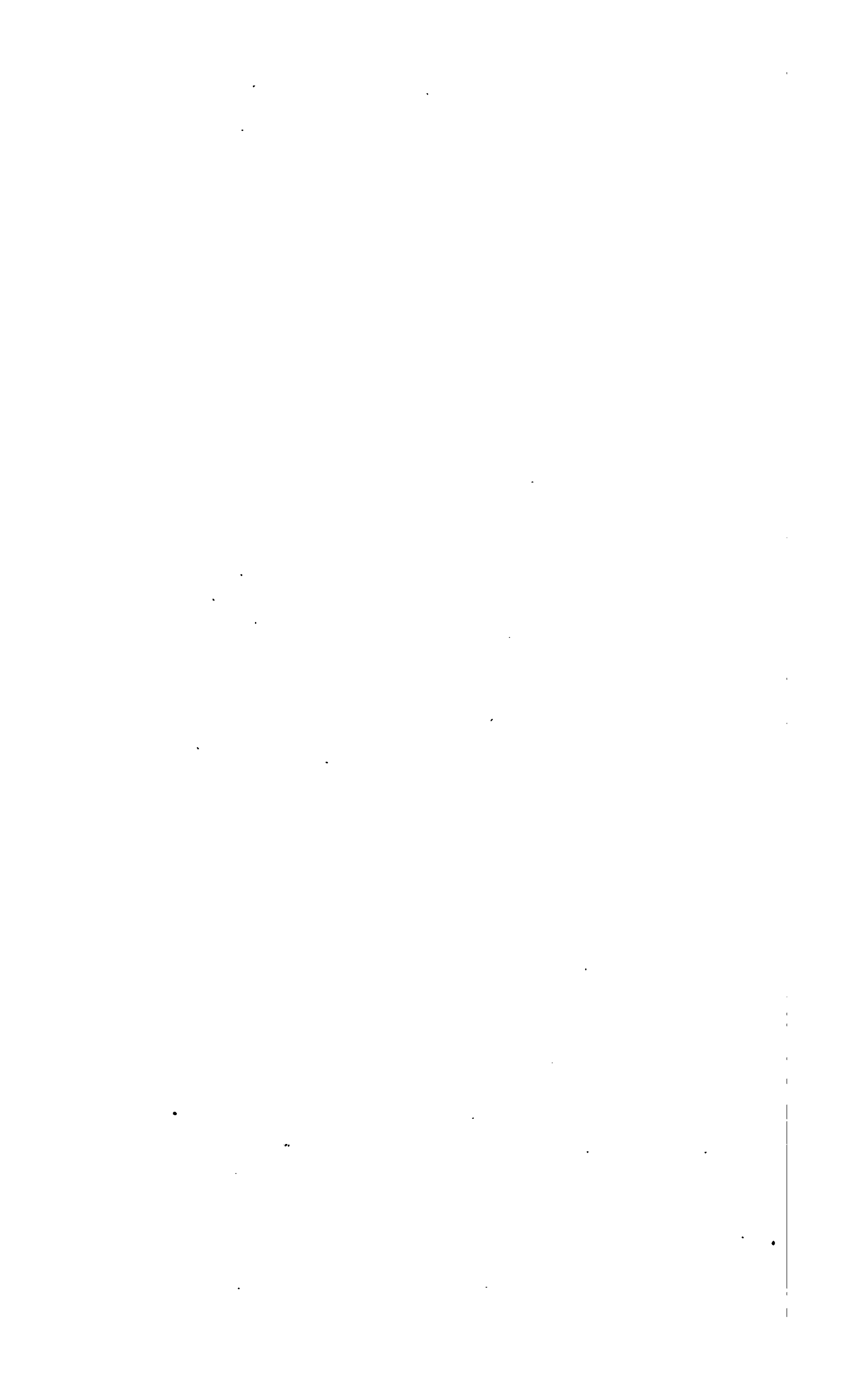
wir bei dem späteren Streit der römischen und der griechischen Kirche im 9. Jahrh. von griechischer Seite aus gegen die abendländische den Vorwurf: agnum in Pascha, more Judaeorum, super altare pariter cum dominico-corpore benedicere et offerre, und noch bei dem völligen Bruch im 11. Jahrh. die Beschuldigung des Judaisirens in der Beibehaltung des ungesäuerten Brodtes.[23])

Hat der freie Geist des großen Heidenapostels in dem Ausgang des heftigen, die Kirche zerspaltenden Kampfes seine siegreiche Kraft bewiesen: welche eigene Gedanken muß die Betrachtung hervorrufen, daß gerade die Kirche, in welcher Paulus zuerst erfolgreich der Einführung judaistischer Festzeiten wehrte, nach hundert Jahren ihn, der zuerst in ihr dem Evangelium den Boden geebnet hatte, fast vergessen hat, indem sie sich nur an den Apostel hält, der bald nach ihm von Ephesus aus ihr vorstand, daß gerade in Kleinasien die judenchristliche Festfeier ihre festeste Burg finden konnte, nachdem die Kirche der Welthauptstadt sich, wenngleich nur allmälig,[24]) von derselben losgerungen hatte!

23) Vgl. Gieseler KG. II, 1. S. 375. 384 d. 4. Aufl.

24) Wäre die römische Festsitte gerade die altchristliche und urapostolische, woher erklärte sich bei dem geschlossenen Charakter der orientalischen nur die allein auf römischer Seite stattfindende *ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων, οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν* genügend, welche Irenäus a. a. O. noch ausdrücklich erwähnt? Auch Irenäus erkennt hier, wie Eusebius anführt, die orientalische Sitte als eine alterthümliche (*ἀρχαῖον ἔθος*) an, deren Schonung er dem Victor anempfiehlt, und wenn erst Eusebius (c. 23) der auf ihn gekommenen römischen Sitte die Auctorität einer apostolischen Tradition beilegt, von der Anicet und Irenäus noch gar nichts wissen, so erkennen wir hier deutlich den Standpunct der Subjectivität, von welchem aus er den Streit nicht ganz ungefärbt darstellt. Die angebliche apostolische Tradition war freilich nach und nach, wofür sich Beispiele anführen lassen, leicht genug zu finden. Las man doch in den Schriften der beiden Hauptapostel dieser Kirche überdieß genug, was man direct für die siegreiche Observanz deuten konnte (z. B. 1 Petr. 1, 19. 1 Kor. 5, 7 f. u. dgl.). Erlaubte man es sich doch sogar, durch Interpolation des Hirten des Hermas die Auctorität dieser alten Schrift für sich zu gewinnen (vgl. Lib. pontif. in vita Pii I, n. 2 ed. Rom.).

Erklärung des Galaterbriefs.



die mit vieler Freiheit christlich modificirte Grundlage. Aber der Brief des Polykarp an die Philipper beginnt sehr ähnlich, wie 1 u. 2 Petri: Πολύκαρπος — τῇ ἐκκλ. τ. ϑ. τῇ παροικούσῃ Φιλίππους. ἔλεος ὑμῖν κ. εἰρήνη παρὰ ϑεοῦ κτλ., ähnlich auch der Brief der Gemeinde zu Smyrna bei Euseb. KG. IV, 15 über den Märtyrertod des Polykarp. Der Brief der Gemeinden von Lugdunum und Vienna an die Gemeinden von Asien (Euseb. KG. V, 1) fügt zur Adresse hinzu: εἰρήνη καὶ χάρις καὶ δόξα ἀπὸ ϑεοῦ πατρὸς κ. Χρ. Ἰ. τ. κυρίου ἡμῶν, also ziemlich die vorwaltende NTliche Form. Die Briefe vor den clementin. Homilien enthalten außer der mit ehrenden Prädicaten bereicherten Adresse noch den Wunsch des Friedens (ἐν εἰρήνῃ πάντοτε, εἰρήνη εἴη πάντοτε). So finden wir also die paulinische Briefform in der christl. Literatur in manchen Modificationen weit verbreitet. Und wer mag glauben, daß sie nur durch Nachahmung von Paulus so weit verbreitet ist, daß z. B. der judaistische Apokalyptiker sie dem Heidenapostel entnahm (Ewald, de Wette)? Woher nun diese eigenthümliche Briefform, in der besonders die Erwähnung des Friedens constant ist? Fritzsche sieht sie nur als Modification der klassischen an, χάρις als Umsetzung des χαίρειν, dem Sinne nach ganz gleichbedeutend mit: ut aliquis fortunatus sit, sive ut cum Horatio loquar Ep. I, 8, 1, ut gaudeat et bene rem gerat. Allerdings ist die abstracte Möglichkeit einer solchen gar nicht christlichen Bedeutung zuzugeben, wie in den clem. Homilien V, 30, wo Clemens von dem heidnischen Appion Abschied nimmt: ἡμεῖς δὲ χάριν ὁμολογήσαντες αὐτῷ. Aber wie läßt sich die religiöse Bedeutung bei christl. Schriftstellern ganz wegleugnen, χάρις nur gleich favor, εἰρήνη gleich felicitas fassen! Da käme am Ende wohl gar eine Combination des griechischen χαίρειν und des lateinischen salutem heraus! Selbst nach Fr. ist die Formel aber eine Combination der beiden hebräischen יְהִי עִמְּךָ Richt. 6, 12, vgl. Luk. 1, 28 und שָׁלוֹם לְךָ Richt. 6, 23. 1 Mos. 43, 33. 1 Sam. 25, 6. 1 Chron. 12, 18. Joh. 20, 19, d. h. sis fortunatus, und ihr, wie Fr. glaubt, hin-

reichend frommer Sinn ist: propitii sint vobis Deus et Jesus Christus resque vestras fortunent. Einen noch frömmeren Sinn hineinzulegen, bei χάρις an die göttliche Gnade als Quelle unsers Heils, bei εἰρήνη an den Frieden mit Gott zu denken, hält Fr. für unnöthig. Allein wenigstens die χάρις läßt sich gar nicht unmittelbar aus dem A.T. ableiten, und immer wäre die Verbindung beider angeblicher Grundbestandtheile so nicht erklärt, eher εἰρήνη. Bei den Arabern ist geradezu die gewöhnliche Grußform „Friede über dich" und die Antwort „über dich Friede"; aber im A.T. erscheint שלום לך (Richt. 19, 20. 1 Chron. 12, 18) noch nicht als eigentlicher alltäglicher Antrittsgruß (s. Gesenius s. v. שלום, Winer Bibl. Realwörterbuch s. Höflichkeit, m. clem. Rec. u. Hom. S. 114 f.), sondern vielmehr als Zuspruch des Trostes an Fürchtende (1 Mos. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. 1 Sam. 20, 21. 7. Dan. 10, 19) oder als Ausruf bei einer frohen Botschaft (2 Sam. 28, 28. 1 Chron. 12, 18). Doch finden wir auch im A.T. den Friedensgruß schon zweimal an der Spitze von Briefen, nämlich Dan. 6, 26 in einem Edict des Darius und Esr. 5, 7 in einem Bericht an Darius. Mag die Formel dort einen gnädigen Erlaß einleiten, hier die Bedeutung einer devoten Anrede haben, jedenfalls nähert sich dieser Gebrauch schon sehr der NTlichen Eingangsformel an. Daher wird denn diese Grußformel bei den Rabbinen schon als üblich vorausgesetzt (Avoth c. 4: Esto praeveniens pace quosvis homines), und sie verlangten für sich selbst als Auszeichnung die Verdoppelung שְׁלָמָה לְמָר שְׁלָמָה לְמָר, pax Domino, pax Domino (vgl. Buxtorf Lex. chald. rabb. talmud. col. 2424 sq., dazu Lücke Comm. z. Evg. Joh. II, 617, Anm. 2 d. 3. A.) Im N.T. bieten uns zunächst die Worte Jesu Matth. 10, 12. Luk. 10, 5. 6 einen Anhaltepunct dar. Wenn J. dort den Aposteln befiehlt, jedes Haus, in welches sie eintreten, zu grüßen, und dann fortfährt, wenn das Haus würdig sei, so solle der Friede auf dasselbe kommen, wenn aber nicht würdig, so solle der dargebotene Friede (ἡ εἰρήνη ὑμῶν) auf die Apostel zurückkehren,

so liegt hierin offenbar, daß der Gruß eben in dem Aussprechen der εἰρήνη bestand. Noch bestimmter sagt daher J. bei Lukas, die Jünger sollen, so oft sie in ein Haus eintreten, zuerst sagen: *Εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ.* So tritt ja auch Luk. 24, 36 der Auferstandene mit den Worten *εἰρ. ὑμῖν* in den Jüngerkreis (ebenso Joh. 20, 19. 26), wie Raphael Tobi. 12, 17 ähnlich den Bestürzten zuruft *μὴ φοβεῖσθε, εἰρ. ὑμῖν ἔσται.* Beim Abschied finden wir Mrk. 5, 34. Luk. 8, 48 *ὕπαγε, πορεύου εἰς εἰρήνην* an die geheilte Blutflüssige gerichtet, Luk. 7, 50 *πορεύου εἰς εἰρ.* an die große Sünderin, Apg. 16, 26 entläßt der Gefängnißwärter zu Philippi den Paulus und Silas mit den Worten *πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ*, und Jak. 2, 16 sagt ein Reicher zu Armen *ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ.* Die Worte Jesu Joh. 14, 27 an die Jünger *εἰρ. ἀφίημι ὑμῖν* sind freilich so nachdrucksvoll, daß sie an sich kaum für die Gewohnheit einer solchen Grußformel etwas beweisen können. Wenn am Schluß von Briefen den Lesern Friede gewünscht wird (Eph. 6, 23. 1 Ptr. 5, 14. 3 Joh. 15), so folgt hieraus noch gar nicht die Gewohnheit einer solchen brieflichen Schlußformel (auch Gal. 6, 16 *εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος*), zumal da im Epheserbrief die eigentliche Schlußformel noch nachfolgt, als Wunsch der Gnade Christi, Liebe Gottes, Gemeinschaft des heiligen Geistes. Aber auch aus den anderen Stellen folgt noch nicht sicher, daß שָׁלוֹם לָךְ zur Zeit Christi als Begrüßungsformel bräuchlich gewesen sei, und לֵךְ לְשָׁלוֹם als Abschiedsformel (Lücke), da man noch immer nicht weiß, ob diese Grüße nicht specifisch christlichen Ursprungs waren, etwa als christlicher Erkennungsgruß (Credner, Beitr. z. Einl. in d. bibl. Schriften I, 323). Nach 2 Joh. V. 11 muß freilich jedenfalls auch das *χαίρειν λέγειν* christlicher Gruß gewesen sein, weil es hier verboten wird, dem Irrlehrer diesen Gruß zu bieten. Jene Frage kann nicht ohne Zuziehung anderer altchristlicher Schriften entschieden werden. Nun finden wir im Evang. Nicodemi c. 15, p. 634 ed. Thilo einen Brief der Hohenpriester und Leviten an Joseph v. Arimathia, der mit *εἰρήνη σοι* beginnt, und die

Überbringer desselben werden instruirt, für den Fall, daß Joseph den Brief nicht lesen solle, mit einem Friedensgruß (p. 636 ἀσπασάμενοι αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ) zurückzukehren. Bei ihrer Ankunft begrüßen die Abgesandten den Joseph mit εἰρήνη σοί, und er antwortet εἰρ. ὑμῖν (p. 638), bei seiner Ankunft in Jerusalem ruft ihm das Volk zu εἰρ. εἰσόδῳ σου, worauf die Antwort εἰρ. ὑμῖν; auch die Synagogenvorsteher, Priester und Leviten begrüßen den Nikodemus mit εἰρήνη σοί κ. τῷ Ἰωσ. κ. τῷ οἴκῳ Ἰωσήφ (p. 649). So werden c. 16, p. 656, 658, Rabbinen gegrüßt, die ähnlich erwiedern. In dieser Schrift wird also die Anrede εἰρ. σοί schon als übliche jüdische Grußformel angewandt.[2]) Dasselbe setzt auch Tertullian voraus c. Marc. V, 5, wo er gegen Marcion aus dem jüdischen Ursprung der paulinischen Grußformel argumentirt: quod non utique salutem praescribit eis, quibus scribit (also nicht die latein. Grußformel braucht), sed gratiam et pacem; non dico, quid illi cum judaico adhuc more, destructori Judaismi? Nam et hodie Judaei in pacis nomine appellant et retro in scripturis sic salutabant. Mag der frühere jüdische Gebrauch dieser Grußformel in Briefen nur auf einem Schluß Tert.'s beruhen, jedenfalls hat er ein Recht, die jüdische Grundlage der NTlichen Grußformel zu behaupten, wenn der Friedensgruß noch bei Juden zu seiner Zeit üblich war. Diese Data (vgl. m. Krit. Unters. S. 348) stehen also der Behauptung Credner's entgegen, als werde wenigstens in den pseudoclem. Schriften der bloße Gruß εἰρ. ὑμῖν als specifisch christlicher Erkennungsgruß dargestellt, verschieden von der gewöhnlichen Grußformel der Juden. In den Recogn. beginnt Petrus II, 20 die Disputation mit dem Friedensgruß an die Anwesenden: Pax vobis sit omnibus, qui parati estis, dare dexteras veritati (ebenso Hom. III, 31), und

---

2) In den Acta et Martyr. Matthaei §. 1, p. 167, §. 11, p. 173 sq. Tisch. finden wir auch den Gruß εἰρ. σοι, und dieselbe Antwort, auch verstärkt χάρις σοι καὶ εἰρήνη.

er wird deßhalb von Simon getadelt (v. 23 sq.). Dieser Gruß ist seine gewöhnliche Anrede (III, 13: Petrus salutato ex more populo ita respondit, vgl. V, 1. VI, 2), und die Sitte seiner Religion (IV, 7 religionis more populum salutavit), auch in den Homilien gilt er als θεοσεβὴς νόμος (VII, 1), τῆς θεοσεβείας ἔθος (X, 3. XVII, 6, sonst vgl. VIII, 8. 23. XI, 1. XIX, 1). Allerdings wird diese religiöse Gewohnheit auf den oben erwähnten Ausspruch Jesu gegründet, Hom. III, 30 ταύτην (sc. τὴν εἰρήνην) ἡμῖν ἐνετείλατο προφάσει προσηγορίας πρὸ τῶν τῆς διδασκαλίας λόγων ὑμῖν ἐπιφθέγγεσθαι. Auch in den apost. Constitut. II, 54 (III, 14) wird auf Grund von Luk. 10, 5 den Bischöfen geboten, in jedes Haus mit dem Gruß εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ einzutreten. Allein, hieraus folgt eben nicht, daß die Formel ein specifisch christlicher Erkennungsgruß war, da sie nach dem Willen Christi an Alle, auch Nicht-Christen, gerichtet werden soll. Sonst würde Christus ja dieselbe Beschränkung eingeführt haben, die er, wie es scheint, Matth. 5, 47 an den Pharisäern tadelt, daß man nur die Brüder grüßte. Freilich hebt nur Luk. 10, 4—6 die völlige Unbeschränktheit des Grußes bestimmt hervor; aber die Prüfung der Würdigkeit, die Matth. 10, 11 geboten wird, bezieht sich, wie ich jetzt sehe, nur auf das Bleiben, den Aufenthalt, ohne irgend die Allgemeinheit des Grußes zu beschränken. Wenn also auch Jesus seinen Jüngern diesen Gruß bei dem Eintritt in ein Haus anbefahl, so kann es dabei sehr wohl bestehen, daß er sich hierin an den bei den Juden schon üblichen Friedensgruß anschloß. Auch die Clementinen sprechen eher für, als gegen diese Annahme, da ihnen die Christen ja immer als (die wahren) Juden gelten (der Name Christiani nur Rec. IV, 20), und da sie (Rec. I. 65) selbst den Gamaliel das jüdische Volk cum pace entlassend einführen. So werden wir also, zumal nach dem Evang. Nicodemi und Tertullian, eine jüdische Grundlage des christlichen Friedensgrußes voraussetzen dürfen, der auch im Gottesdienst geblieben ist, und der im N.T. herrschenden Grußformel zum Grunde liegt. Ist er hier aber

überhaupt specifisch christlich modificirt, so sind auch χάρις und εἰρήνη in ihrer vollen christlichen Bedeutung zu fassen.

Im Galaterbrief ist diese Formel zweifach erweitert. 1) In der Adresse ist auf Seiten des Verf. seine göttliche Berufung zum Apostel sehr nachdrücklich hervorgehoben, während die Leser nur ganz einfach, ohne alle Prädicate angegeben sind. 2) Ebenso ist in dem Segenswunsche an die Erwähnung Christi die Bedeutung seines Erlösungstodes nachdrücklich angeschlossen. Das Motiv gerade dieser Erweiterung des Grußes liegt sehr nahe, da bei den Galatern theils die Anerkennung der völligen Selbständigkeit der Apostelwürde des Paulus erschüttert, theils durch Hinneigung zum jüdischen Gesetz die Genugsamkeit des Erlösungstodes Christi in Frage gestellt worden war. Auf diese Antithese führt schon das Prädicat ἀπόστολος, welches in den Briefen an die Thessalonicher, Philemon und Philipper ganz fehlt und fehlen konnte, weil P. keinen Widerspruch gegen seine Apostelwürde sich gegenüber hatte, auch neben sich noch andere Personen (1. 2. Thessal. den Silvanus und Timotheus, Philem. 1, 1 und Phil. 1, 1 den Timotheus) als Mitverfasser nennt. Andere Personen sind zwar auch in den Korinthierbriefen genannt; aber hier nöthigte den P. eine antipaulinische Partei, sich als Apostel zu bezeichnen. In dem Brief an die Römer (vgl. sonst auch Kol., Eph. und Hirtenbriefe) mußte er, als persönlich unbekannt, seine Würde angeben. Der Name ἀπόστολος [3]) bezeichnet im N.T. im strengsten und eigentlichsten Sinne die unmittelbar von Christo selbst zu diesem Beruf ernannten Zwölf (vgl. Matth. 10, 2. Mark. 3, 14. Luk. 6, 13), deren Zahl auch nach dem Verrath Jesu

3) Über den jüdischen שְׁלִיחַ הַצִּבּוּר, Vorbeter, Secretär und Boten der Synagoge, s. Winer RWB. Synagoge. Er ist jedenfalls nicht in dem ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας Offbg. Joh. 2, 1 u. ö. wiederzufinden (Ewald, wogegen de Wette). Späterhin hatten auch die jüdischen Patriarchen solche ἀπόστολοι, als Secretäre, Rathgeber, Executoren der Geldbeiträge. Vgl. Epiphan. H. XXX, 4. 11. Cod. Theodos. XVI, 8, 14. Gfrörer, Jahrh. d. Heils II, S. 372 f. Freilich lag dem Paulus hier die wunderliche Absicht fern, die ihm Hieron. beilegt, sich von solchen jüdischen ἀπόστολοι zu unterscheiden.

durch Judas voll bleiben sollte (Apg. 1, 23 f.), abgesehen von der Bezeichnung Christi selbst als ἀπόστολος im Verhältnisse zu Gott (Hebr. 3, 1, vgl. Justin, worüb. m. s. m. Krit. Unters. S. 298 f.). Aber der Name hat hier auch eine weitere Bedeutung. Es giebt nicht bloß ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν 2 Kor. 8, 23 (vgl. Phil. 2, 25), sondern auch bedeutendere Verkündiger des Evangelium, die mit einer gewissen Selbständigkeit auftraten, Andronikus und Junias Röm 16, 7, Barnabas Apg. 14, 4, erhalten diesen Namen, den Barnabas und Clemens von Rom noch bei Clemens von Alex. bekommen (s. Hefele Prolegom. zu s. Ausgabe der apost. Väter). Wenn sich auch die Judenchristen diese weitere Ausdehnung des Prädicats gefallen ließen, so geschah dieses doch nur mit Vorbehalt des ausschließlichen Vorrangs der von Christus unmittelbar eingesetzten Zwölf, deren geschlossene Zwölfzahl nicht überschritten werden sollte (vgl. Baur's treffende Bemerkungen Theol. Jahrb. 1850, S. 165 f.). Wenn man daher von dieser Seite auch wohl den Paulus und Barnabas als Heidenapostel anerkannte (Gal. 2, 7 f.), so konnte man ihnen diesen Charakter doch nicht im Sinn einer völligen Gleichberechtigung zuerkennen; eigentlich sah man in ihnen nur διάκονοι, δοῦλοι Χριστοῦ (Gal. 1, 10), nicht wesentlich höher an Rang, als die Emissäre dieser Partei, die nach Korinth kamen (2 Kor. 11, 23). Denn festgeschlossen ist die Zwölfzahl der Apostel in der joh. Offbg. 21, 14, im Gegensatz zu den falschen Aposteln, die in Ephesus genannt werden, als Solche, die sich Apostel nennen, ohne es zu sein (Offbg. 2, 2). Wie wir in dem einer milderen judenchristlichen Richtung angehörenden Petrus-Evangelium (bei Justin Nr. 30a, in den clem. Homilien Nr. 4. 32, b in m. Krit. Unters.) die absichtsvolle Weissagung falscher Apostel finden, so wird auch in den clem. Schriften (Rec. IV, 35. Hom. XI, 35) nachdrücklich vor falschen Aposteln außer den Zwölf gewarnt, und es wird hier der persönliche Umgang mit Christus als unumgänglich nothwendige Bedingung dieser Würde gefordert (Hom. XVII, 19), wogegen der weitere Sinn von

ἀποστόλου θεοῦ Röm. XII, 30 nicht streitet. Selbst bei Justin (Ap. I, c. 39, p. 78) erscheinen bloß die Zwölf als von Jerusalem aus das Evangelium in die ganze Welt verbreitend. War somit auf judenchristlicher Seite ein ψευδαπόστολος jeder christliche Lehrer, der sich der höchsten Auctorität der 12 unmittelbaren Augenzeugen nicht unterordnete, sondern als ganz selbständiger Diener Christi auftrat, so war auf Seiten des Paulus der Begriff des wahren und des falschen Apostels ein ganz anderer. Die judaistischen Emissäre in Korinth konnten sich selbst höchstens im uneigentlichen Sinne Apostel nennen, da sie nur mit Empfehlungsschreiben versehene Sendlinge waren (2 Kor. 3, 1, vgl. die Auseinandersetzung Baur's a. a. O.), nur unter urapostolischer Auctorität auftraten, und nur im correlaten Sinne kann sie Paulus 2 Kor. 11, 13 als ψευδαπόστ. bezeichnen. Wie er überhaupt den Beruf des christlichen Lehrers freier, innerlicher auffaßte, so konnte er denselben auch nicht an eine menschliche, äußerliche Auctorität binden. Aber gleichwohl ist auch für ihn die volle Selbständigkeit seines Auftretens als eines den Zwölfen ganz gleichberechtigten Apostels durch eine persönliche Berührung mit dem Herrn, aber freilich keine äußerliche und gewöhnliche, vermittelt, nämlich dadurch, daß er (bei Damaskus) Christum gesehen hatte. An diese Erscheinung des auferstandenen, verklärten Christus (1 Kor. 15, 8) knüpft er 1 Kor. 9, 1 seinen apostolischen Beruf, „Bin ich nicht ein Apostel, habe ich nicht Jesum Christum unsern Herrn gesehen?“, fragt er in dem Bewußtsein, den „überhohen“ Uraposteln (2 Kor. 11, 5. 12, 11) durchaus ebenbürtig zu sein. Eine solche Berufung bedurfte freilich der augenscheinlichen Beglaubigung, und als solche weis't er namentlich auf die in wunderbaren Erfolgen sich durch ihn beweisende Gotteskraft 2 Kor. 12, 11 (vgl. Röm. 15, 19) hin. In ihnen hat er die σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, kraft welcher er den Uraposteln völlig gleichzustehen glaubt, wie er überhaupt, auch in geistigerer Weise, den Erfolg seiner Thätigkeit (2 Kor. 3, 1 f.), gewiß auch einen Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2, 3) und der in seiner Schwachheit

wirkenden Macht (2 Kor. 12, 9), als den genügenden Beweis für die Berechtigung seiner Stellung ansah.

Es ist dieses Bewußtsein der vollgültigen apostolischen Würde, welches, wie es den ganzen Brief beherrscht, so auch schon in der Adresse hervortritt. Weßhalb anders nennt Paulus sich V. 1 ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, als um jeden menschlichen Ursprung und jede menschliche Vermittelung auszuschließen? Dieses ist der einfache Unterschied der beiden parallelen Bestimmungen. Sein Apostelamt ist 1) seiner Herkunft nach kein menschliches, sondern ein göttliches. Aber es ist 2) auch nicht einmal durch einen Menschen, etwa einen der Urapostel, vermittelt.[4]) Wenn Paulus sich sonst nur einen berufenen Apostel (1 Kor. 1, 1 vgl. Röm. 1, 1) oder Apostel durch den Willen Gottes (2 Kor. 1, 1, vgl. Kol. 1, 1. Eph. 1, 1. 2 Tim. 1, 1) nennt, so entwickelt er hier, mit Rücksicht auf die judaistische Agitation, zuerst negativ den Begriff dieser Berufung, und es ist ganz natürlich, daß der letztere Begriff der Vermittelung sich in die sogleich folgende positive Bestimmung ἀλλὰ διὰ Ἰ. Χρ. καὶ θεοῦ πατρός hineinzieht. Nur fällt es hier auf, daß der Begriff der Vermittelung auch bei Gott noch festgehalten wird, wo man doch vielmehr, als bei der letzten Ursache, entsprechend der ersten negativen Bestimmung, den Begriff der Herkunft (ἀπό) erwarten sollte. Die Annahme einer Ungenauigkeit des Ausdrucks, bei der Rückert stehen bleibt, scheint hier sehr plausibel, oder man könnte sie mit de Wette so ausdrücken, daß ἀπό hier von dem vorhergehenden διά gleichsam verschlungen sei. Zu dieser Ansicht neigt sich jetzt zwar auch Meyer mehr hin; allein er muß doch zu 1 Kor. 1, 9, wo die Berufung durch Gott vermittelt wird, eine gewisse innere Berechtigung dieser, wie er sie nennt, populären Vorstellung an-

4) Der Singular steht hier sehr natürlich, weil die Vermittelung fast nur durch eine bestimmte Persönlichkeit denkbar war. Wie schief werden schon diese Worte von den Interpreten gefaßt! Da soll Paulus nach de Wette das Erstere im Gegensatz gegen falsche Apostel, das Zweite im Gegensatz von Sendboten der Apostel sagen!

erkennen. Populär möchte ich sie nicht nennen, gerade wenn ich bedenke, daß Gott es nach Paulus Röm. 11, 36 ist, ἐξ οὗ καὶ δι' οὗ καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα. Vielmehr scheint mir hier gerade die Tiefe und Lebendigkeit der paulinischen Gottesidee durchzublicken, welcher Gott nicht bloß als der abstracte Ursprung alles Seienden, sondern auch als in den endlichen Causalnexus eingreifend, als die das Seiende auch durchdringende Macht gegenwärtig ist. Stellt Paulus sonst den Willen Gottes unter den Gesichtspunct der Vermittelung seiner Apostelwürde (1 Kor. 1, 1 u. ö.), so war er auch zu dieser Ausdrucksweise, bei der ihn allerdings auch das Vorhergehende bestimmte, innerlich berechtigt. Die Ausleger sind auch darüber uneinig, in welcher Beziehung hier Gott als Vater genannt werde, ob in Bezug auf Christum (Meyer u. A.), oder auf alle Menschen (Usteri nach V. 4), während de Wette πατήρ lieber ganz allgemein fassen will. So ergänzen also die Einen αὐτοῦ, die Anderen ἡμῶν; und doch läßt es sich nicht leugnen, daß θεὸς πατήρ fast die Natur eines Nom. propr. hat (Phil. 2, 11. 1 Petr. 1, 2) und es läßt sich doch wohl auch das nicht leugnen, daß christliche Frömmigkeit Gott „Vater" nennen kann, ohne den Vater der Menschen von dem Vater des Erlösers zu unterscheiden. Wenn Paulus ferner Gott als den bezeichnet, der Christum von den Todten auferweckt hat, so beantworten die Exegeten die Frage sehr verschieden, welchen Zweck er bei diesem Zusatz gehabt habe. Hält man sich an den von vorn herein hervortretenden Gesichtspunct des apostolischen Berufs, so liegt nichts näher, als die früher weitverbreitete Meinung, daß Paulus sich hier eben als durch den verherrlichten Christus berufen darstellen will. Genauer hätte er dann freilich sagen können, er sei berufen διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ ἐγερθέντος ὑπὸ θ. π.; allein schon die Gleichmäßigkeit mit dem Vorhergehenden mußte ihn dazu führen, die Erwähnung des Vaters noch besonders herauszustellen, und dann konnte die Auferstehung Christi gar nicht anders angeschlossen werden. Wozu erwähnt er hier gerade diese Auferstehung Christi? Sollte er wirklich, von dem Zweck der Bezeichnung seiner Apo-

stelwürde abweichend, nur das sich von selbst verstehende Wohlgefallen des Vaters an dem Sohne, oder Gott als Urheber des Erlösungswerks im Allgemeinen haben bezeichnen wollen (de Wette)? Es ist wichtig, daß hier (und auch V. 12) nicht bloß Gott, sondern auch Christus im Gegensatz zu jeder menschlichen Vermittelung dargestellt wird, da Christus doch sonst (Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21. 47) so bestimmt als Mensch erscheint. In einen solchen Gegensatz zu allen Menschen kann Christus bei Paulus nur als der Verklärte treten, weil er nun durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1, 4), der Herr geworden ist, durch welchen den Gläubigen schon jetzt Alles vermittelt wird (1 Kor. 8, 6). Über die gegenwärtige Menschheit ist er als Erstling der Auferstehung für die zukünftige Weltordnung (1 Kor. 15, 23), als der der Erde entrückte Herr der Gemeinde völlig erhoben. — Außer sich selbst nennt Paulus auch „alle Brüder“ in seiner Umgebung als Theilnehmer an dem Sendschreiben, vgl. Phil. 4, 21 und 1 Kor. 16, 20. Man kann hier entweder an die ganze Gemeinde, bei der er sich gerade befand, oder an Amtsgehülfen, wie Timotheus u. s. w., denken. Die letztere Annahme ist offenbar vorzuziehen, schon nach der Analogie anderer Briefe, wie 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Phil. 1, 1. Kol. 1, 1. 1 Theff. 1, 1. 2 Theff. 1, 1. Zwar schreibt Paulus auch Grüße von ganzen Gemeinden (z. B. Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. Phil. 4, 22 u. ö.), aber selbst Phil. 4, 21 ist der engere Kreis der umgebenden Brüder von der Gesammtheit der Heiligen, der Gemeinde V. 22, deutlich unterschieden. Paulus folgt auch hier, ohne das Gewicht seines Briefs durch die Erwähnung von Brüdern verstärken zu wollen, nur seiner Gewohnheit, die ihm näherstehenden Arbeiter für das Christenthum als Mitverfasser anzuführen. Welche er meint, können wir nicht wissen, da er sie, vielleicht wegen ihrer größeren Anzahl, nicht nennt. Darin, daß Paulus den Empfängern des Briefs, den galatischen Gemeinden, nicht das geringste Prädicat giebt, finden jetzt die meisten Ausleger mit Recht ein Zeichen seiner Verstimmung und Unzufriedenheit. Es ist unbegründet,

was Meyer gegen diese Meinung einwendet, daß in beiden Thessalonicherbriefen bloß das einfache τῇ ἐκκλησίᾳ stehe, so auch hier die Worte ἐν θεῷ πατρί κτλ. nach aller Analogie nur mit τ. ἐκκλ. verbunden werden dürfen, und es ist daher falsch, daß P. solche Ehrenprädicate in den drei frühesten Briefen noch nicht gebraucht habe. Dieser Brief war als Rundschreiben an die in Galatien bestehenden Gemeinden, nicht (wie 2 Kor. 1, 1) an die bedeutendste Gemeinde mit ihren Filialen gerichtet.

Der Segenswunsch V. 3—5 ist durch Prädicate Christi erweitert, welche ebenso absichtsvoll die Bedeutung des Erlösungstodes Christi hervorheben, wie die göttliche Berufung des P. in der Adresse hervorgetreten ist. Er hat sich dahingegeben für (περί eigentl. allgemeiner: in Betreff, in Ansehung, vgl. Röm. 8, 3) unsere Sünden. Diese Sündentilgung (vgl. 3, 13 f. 2 Kor. 5, 21. Röm. 3, 23 f.) ist die negative Seite des Erlösungstodes, dessen positives Ziel im Folgenden als Befreiung aus der gegenwärtigen Weltordnung angedeutet wird. Diese ist in Christo durch die Auferstehung ebenso bereits erfolgt, wie sie mit der Auferweckung der in ihm Gestorbenen für alle Gläubigen eintreten wird (1 Kor. 15, 23). Der Erlösungstod selbst erscheint hier ebensowohl als freiwillige Hingabe Christi, wie als Ausführung des Willens Gottes (V. 4, vgl. Gal. 3, 13 f. mit 2 Kor. 5, 21. Röm. 3, 25). Fraglich ist nur noch die Bezeichnung der gegenwärtigen Weltordnung als ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός. Während Theodor v. Mopsuestia (in der Sammlung seiner exeget. Fragmente zum N. T. von O. F. Fritzsche, 1848, p. 121 sq.) die einfachste Erklärung vertritt, daß αἰών hier die ganze Zeit von der Weltschöpfung bis zur Wiederkunft Christi bedeute und ἐνεστώς gegenwärtig heiße, so nimmt unter den neueren Exegeten namentlich Meyer schon wegen der Fassung von ἐνεστώς an dieser Erklärung Anstoß und will außerdem noch den αἰών auf die noch bevorstehende und der Parusie Christi vorhergehende bedrängnißvolle Zeit (vgl. 1 Kor. 7, 26), die Geburtswehen der messianischen Zeit (Mt. 24, 8),

beschränken. Wie wenn der Erlösungstod Christi im Sinne des Apostels je auf diese kurze Übergangszeit beschränkt werden konnte! Vielmehr ist ὁ ἐνεστὼς αἰών ohne alle Bedenklichkeiten in dem Sinn von αἰὼν οὗτος, als das ganze bestehende Weltzeitalter (Mt. 12, 32. 1 Kor. 2, 6 u. ö.) zu nehmen. Zu dieser Fassung nöthigt schon der Begriff des αἰών, welcher jedenfalls am natürlichsten von einer solchen in sich abgeschlossenen Totalität der Zeit verstanden wird (vgl. Philo de plantat. Noë p. 346, wo die 3 Zeittheile in ihrer Gesammtheit τὸν τριμερῆ χρόνον, τὸν συμπάντα αἰῶνα ausmachen), und nicht wohl ein so kleines Theilchen der ganzen vormessianischen Weltperiode bedeuten kann. Auch in den clem. Homilien hat αἰών durchgängig die Bedeutung eines ganzen Weltalters, vgl. III, 7. 12. 19. 20. 22. 26. VI, 6. VII, 5. VIII, 17. 23. XI, 17. 32. XIV, 5. XVII, 9. 17. Ferner kann man bei ἐνεστώς, womit ja auch die griech. Grammatik das Tempus der Gegenwart bezeichnete, wohl allenfalls 1 Kor. 7, 26, aber schwerlich Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22 (als hieße es bloß „einstehend") und in keinem Falle Hebr. 9, 9 über die Bedeutung der Gegenwart hinwegkommen. Erläutert schon Theodor v. Mopf. ἐνεστ. durch παρών, so geht die völlige philologische Berechtigung seiner Fassung auch aus folgenden Stellen hervor: Philo a. a. O. τριῶν ἐτῶν ἀντὶ τοῦ τριμεροῦς χρόνου παραλαμβανομένων, ὃς εἰς τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα τέμνεται und Ignatius ad Eph. c. 11: ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν. Endlich Clem. Hom. II, 40: μίαν τὴν ἐνεστῶσαν ἡμέραν, d. h. den heutigen Tag. Kann ἑστώς „stehend" heißen, so darf doch wohl für ἐνεστώς die Bedeutung bestehend nicht auffallen. Inwiefern wird nun aber der sittliche Begriff der Schlechtigkeit (πονηρός) von der an sich unpersönlichen Weltperiode ausgesagt? Etwa bloß wegen der in der Menschheit herrschenden Verderbtheit? Die Vergleichung von Apg. 2, 40 kann zu dieser Ansicht nicht zwingen, weil hier die γενεά als solche auf die Menschheit hinweis't. Weit natürlicher scheint es, den αἰών zunächst auf die

in ihm herrschenden übermenschlichen Potenzen, den θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Kor. 4, 4 und die weltherrschenden Mächte überhaupt zu beziehen, durch welche ja jedenfalls die Totalität jener Weltperiode bestimmt ist. So erklärt es sich am besten, daß der αἰών hier sittlich personificirt wird, ähnlich, wie Gal. 3, 22 (vgl. 3, 8) die Schrift, weil sie die Offenbarung des wahren Gottes ist, als handelnd vorgestellt wird. So hätten wir die Keime der joh. Anschauung 1 Joh. 5, 19 ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται schon in diesem Ausdruck des siegesgewissen Bewußtseins der Angehörigkeit zu einer besseren Weltordnung! Und wie könnte es irgend zweifelhaft sein, daß der Apostel diese hohe Bedeutung des Erlösungstodes Christi schon hier in denselben Gegensatz gegen die judaistische Vermittelung der Versöhnung und Seligkeit auch durch das Gesetz nachdrücklich hervorhebt, wie in der weiteren Erörterung des Briefs (2, 20. 3, 13 f.)?

Der Eingang des Briefs V. 6—10 stellt die Veranlassung und das Grundthema des Schreibens, die judaistische Agitation und ihr gegenüber die absolute Wahrheit des paulinischen Evangelium, in scharfen Zügen und mit dem höchsten sittlichen Affect dar. Von Bestürzung [5]) über den Abfall seiner Gemeinden und Unwillen über ihre Verführer ergriffen, kann der Apostel nicht mit der ihm sonst gewöhnlichen Danksagung über den Zustand der verirrten Gemeinden beginnen, die er doch selbst in den Korinthierbriefen noch festhält. Er verwundert sich, daß die Gemeinden, die er kurz vorher noch befriedigt verlassen hatte (4, 12. 18, vgl. 5, 7), so schnell abfallen konnten von dem einzig wahren zu dem judaistischen Evangelium, das er eben deßhalb gar an sich selbst, wie an einem Engel, verfluchen würde, weil er sich sittlich bewußt ist, nicht, wie ihm untergeschoben wurde, Menschengunst, sondern nur die Sache Gottes im Auge zu haben (V. 10). — Es ist leicht begreiflich, daß

5) Vgl. den Anfang des Briefs Clem. Hom. V, 21 Θαυμάζω πῶς ἐπὶ σοφίᾳ με ἐπαινέσας κτλ.

Paulus auch bei den Galatern sogleich V. 6 auf ihre göttliche Berufung zu dem wahren Evangelium zurückgeht, deren Vermittelung sein eigener gleich anfangs, aber weit nachdrücklicher als unmittelbar göttlich bezeichneter Beruf war. Um so tiefer schmerzt ihn ihr Abfall, da er der Abfall von Gott selbst ist, der sie in der Gnade Christi berufen hat. Wird die Berufung bei Paulus stets auf Gott selbst zurückgeführt (1, 15. 1 Kor. 1, 9. 7, 15. 17. 1 Thess. 2, 12 u. ö.), so geschieht sie doch durch das Medium, die Vermittelung der Gnade Christi. Dieses ist der einfache Sinn der Worte τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ, die so vielfach verfehlt und gezwungen ausgelegt sind. Es ist weder das ἐν dem Sinne nach in εἰς zu verwandeln, noch gar καλέσαντος als Prädicat von Χριστοῦ zu fassen. Meyer hat mit richtigem Takte eingesehen, daß ἐν hier dieselbe instrumentale Bedeutung hat, wie auch sonst, wenigstens 1 Kor. 7, 15 bei καλεῖν. Wie Gott 1, 15 durch seine eigene Gnade beruft, so hier durch die Gnade Christi. Die Gnade Christi ist ja aber schon V. 4 durch die Freiwilligkeit des Erlösungstodes ausgedrückt. Es ist die initiative Gnade Christi, gleichsam die gratia praeveniens, von der hier (vgl. Röm. 5, 15. 2 Kor. 8, 9) allein die Rede sein kann, nicht die dem Erlösungswerk erst nachfolgende Gnade, die er als Herr der Gemeinde ausübt (1 Kor. 16, 23. 2 Kor. 12, 9. 16, 20. 24), namentlich durch seinen Geist (Gal. 4, 6. Röm. 8, 9). Aus dieser christlichen Gnadenanstalt, deren Reinheit in dem paulinischen Evangelium gewahrt wurde, sind die Galater zu einem anderen Evangelium, welches schon nach der treffenden Analogie von Gal. 5, 4 als ein gesetzlich corrumpirtes erscheinen muß, abgefallen. Aus der rein geistigen Sphäre der freien göttlichen Gnade sind sie nun in das drückende Knechtschaftsjoch des Gesetzes (5, 1) hinabgesunken! Was soll nun V. 7 der Satz ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο? Man kann ihn nicht mehr mißverstehen, als wenn man ihn als Erklärung des ἕτερον εὐαγγέλιον, nicht des (wahren) εὐαγγέλιον faßt (Meyer), da er gerade behauptet, daß es kein anderes Evangelium giebt, daß somit jenes judaistische Christen-

thum den Namen *εὐαγγ.* eigentlich nicht verdient. Dieses ist der einfache Sinn der Worte: „ihr seid abgefallen zu einem anderen Evangelium, welches nicht ein anderes ist," und die unleugbare Paradoxie des Ausdrucks besteht nur darin, daß eine gebrauchte Bezeichnung hier in ihrem eigentlichsten Sinne wieder zurückgenommen wird. Auch der sich nun anschließende Satz *εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς* wird von den Erklärern (außer Meyer) mehr verwirrt, als aufgehellt! Es ist gar nicht nöthig, das *εἰ μή*, welches freilich bei Paulus öfter (z. B. 1 Kor. 7, 17) schwierig ist, in einem anderen Sinne, als dem eigentlichen, zu fassen. Paulus thut gar nichts Anderes, als daß er ähnlich, wie zuerst den Begriff des *εὐαγγ.*, so hier den Begriff von *ἄλλο* näher bestimmt. Ohne irgend eine Vermittelung und Ausgleichung konnte er den Gegensatz jener beiden Sätze nicht wohl belassen, er mußte die Zurücknahme des Prädicats eines Evangelium dadurch genauer bestimmen, daß er sie eben nur für den wahren Sinn des *εὐαγγ.* meine. Ein anderes Evangelium gab es ja allerdings auch außer dem seinigen, nur nicht ein wahres; sondern nur da kann es ein *ἄλλο εὐαγγέλιον* geben, wo es Ruhestörer giebt, die nun bei den Galatern eingedrungen sind. Solche Wortspiele im besten Sinne flossen ja auch sonst aus der Feder des Apostels (vgl. 2, 19. 4, 12. 18), der es liebt, ein und dasselbe Wort in seinen verschiedenen Beziehungen und Schattirungen zu gebrauchen. Der sich durch sich selbst rechtfertigende Sinn kann somit nur sein: „ihr seid abgefallen zu einem anderen Evangelium, welches (in Wahrheit) nie ein anderes (sich in sich selbst widersprechendes) sein kann; es sei denn, daß es, wie bei euch, Friedensstörer und Verdreher des Evang. giebt." Am verwandtesten in jeder Hinsicht ist die auch gegen Irrlehren gerichtete Stelle 2 Kor. 11, 4: *ἢ (εἰ) εὐαγγέλιον ἕτερον (ἐλάβετε), ὃ οὐκ ἐδέξασθε.* Der Apostel sagt also eigentlich: „die Judaisten bringen euch wohl ein anderes Evangelium, aber lasset euch nicht einreden, daß dieses ein Evangelium ist! Im Gegentheil diese Leute wollen das Evangelium Christi verdrehen (*μεταστρέψαι*)." Also im Ge-

gensatz gegen diese Verdrehungen des wahren Christenthums belegt der Apostel jede von dem den Galatern verkündigten Evang. abweichende Lehre, und würde sie durch einen Engel vom Himmel gebracht, mit dem Anathema (über welches vgl. Fritzsche zu Röm. 9, 3, p. 247, auch Mark. 14, 71 ἀναθεματίζειν); aber er ist so fern davon, diesen Fluch persönlich zu fassen, daß er die Sache an sich selbst verfluchen würde (V. 8. 9). Wer sich so, wie Paulus, bewußt ist, auch bei dem schärfsten Auftreten nur die Sache im Auge zu haben, nichts Persönliches, der kann auch mit Recht die Verdächtigung zurückweisen, daß er um Menschengunst buhle, Partei machen, möglichst Viele auf seine Seite ziehen (πείθειν) wolle, den Menschen nach Gefallen rede; der kann nur die reine, lautere Wahrheit wollen, die Gottes Sache ist, der bewährt eben damit, was in diesem Falle auch die Gegner nicht ganz leugneten, daß er Christi Diener ist (V. 10). — Je weniger Paulus, selbst in den Personen, das Persönliche mit dem Fluche belegt, desto weniger ist seiner Verfluchung jedes anderen Evang., als das seinige war, irgend eine Beziehung auf die Urapostel zu geben, deren Christenthum freilich nicht durchaus das seinige war. Er verflucht ja auch gar nicht diejenigen, die als geborene Juden für sich selbst die Beschneidung beibehielten (1 Kor. 7, 18), sondern nur diejenigen, die solche Wohlthaten seinen Heidenchristen (daher εὐαγγελίζεται ὑμῖν, ὑμᾶς V. 8. 9) als zur Seligkeit nothwendig aufzwingen wollten, und dieses Verfahren würde er auch an jedem Urapostel, wie an jedem Engel vom Himmel, verflucht haben. Zunächst für die Heidenchristen — dessen ist er sich bewußt — ist sein Evangelium von der christlichen Freiheit und Glaubensgerechtigkeit das einzig wahre, und wenn er es auch nach seinen Grundsätzen als an sich auch für die Judenchristen gültig ansehen, wenn er auch bei ihnen die Gesetzesgerechtigkeit als ein Hinderniß des wahren Christenthums betrachten mußte, so war er doch gewiß fern davon, das Gebiet seines Berufs seinerseits zu überschreiten und dem göttlichen Richterspruch über sie vorzugreifen (Röm. 14, 3). Das Groß-

artige der paulinischen Toleranz besteht eben darin, daß hier die feste Überzeugung von der absoluten Wahrheit des eigenen Glaubens und die unerschütterliche Charakterfestigkeit in der Ausübung der Berufspflicht mit dem klaren Bewußtsein der Grenzen dieses Berufs und des Urtheils über eine fremde Überzeugung verbunden ist.

Erster, persönlich-apologetischer Theil I, 11 — II, 21.

Paulus als selbständiger Apostel Christi.

Die so nachdrücklich ausgesprochene absolute Wahrheit des paulinischen Christenthums mit Ausschluß eines jeden anderen Evangelium mußte um so mehr zuerst zu der persönlichen Rechtfertigung dessen hinüberleiten, der mit solcher Entschiedenheit und Selbstgewißheit über die Wahrheit des Christenthums zu entscheiden unternahm, als seine Persönlichkeit, wie wir aus V. 10 ersehen, angegriffen und verdächtigt war. Es ist ein schönes Zeichen seines auf die Sache selbst gerichteten Sinnes, daß Paulus den persönlichen Angriff, sofern er seine Individualität betrifft, nur durch eine kurze Berührung zurückweist, aber desto eingehender seinen amtlichen Charakter, sich als Träger und Organ des göttlichen Evangelium rechtfertigt.

Zuerst stellt Paulus I, 11. 12 wieder scharf und bestimmt den Gesichtspunct der folgenden Darstellung auf. Verneinte Paulus I, 1 die menschliche Herkunft und Vermittelung seiner apostolischen Würde, so hier ähnlich die menschliche Beschaffenheit (κατ᾽ ἄνθρωπον, vgl. 1 Kor. 3, 3) und Vermittelung seines Evangelium. Und zwar ist das Letztere eben hier die Hauptsache als der augenscheinliche Beweis der Göttlichkeit desselben. Deßhalb ruht der Nachdruck V. 12 auf ἐγώ, und die Worte οὐδὲ γὰρ ἐγώ können nur so genommen werden: „denn auch ich nicht, nicht einmal ich," nämlich als sein Träger, Verkündiger, der es ja an sich trotz seines göttlichen Charakters

auch durch Andere empfangen haben könnte. Der Gedanke an die übrigen Apostel (Meyer) liegt dem Zusammenhang zu fern. Daß er nun sein Evang. nicht von Menschen empfangen oder gelernt, sondern es durch Offenbarung Jesu Christi (Genit. subj., wie 2 Kor. 12, 1) habe, ist das Thema seiner ganzen folgenden Darlegung. Es ist mit der Offenbarung zwar offenbar zunächst die Erscheinung des Auferstandenen bei Damaskus (1 Kor. 9, 1. 15, 8), doch ohne Ausschließung weiterer Offenbarungen (Gal. 2, 2. 2 Kor. 12, 1 f.), ja wohl auch der inneren geistigen Erleuchtung überhaupt, gemeint. Sonst müßte ja jene eine singuläre Erscheinung weit bestimmter hervorgehoben werden, als es geschieht. Es liegt in der Natur der Sache, daß P. sich hier besonders an das Negative, die Abweisung jeder Abhängigkeit von den Uraposteln, denen man ihn unterordnen wollte, sowohl bei seiner Belehrung und dem Antritt seines apostolischen Berufs (1, 13—17), als auch in dessen Ausübung halten mußte, und daß daher in demselben Grade die positive Seite, die Offenbarung Christi, zurücktritt.

Antritt der apostolischen Wirksamkeit I, 13—17.

Die Bekehrung des Paulus ist zunächst als Umschwung von seinem früheren zelotischen Judaismus dargestellt (V. 13. 14). Wenn P. sich hier einen Eiferer für seine väterlichen Überlieferungen (vgl. Clem. Hom. IV, 15 ζηλωταὶ τῶν θεῶν) nennt, so ist freilich, da er als Pharisäer gebildet wurde (Phil. 3, 5), nicht bloß an das Gesetz, aber auch nicht bloß an die pharisäischen Traditionen (Mt. 15, 2. Mrk. 7, 3), im Unterschied vom Gesetz, dessen Zaun sie ja sein sollten, zu denken. Obgleich dieser Umschwung durch das Gesicht bei Damaskus bezeichnet wurde, so tritt doch auch dieses individuelle, singuläre Erlebniß vor der Allgemeinheit der göttlichen Vorherbestimmung, die ihn schon vom Mutterleibe an ausersehen hatte, und seiner göttlichen Berufung zurück (V. 15). Die Umkehr zu dem verfolgten Christenthum und der Antritt des apostolischen Be-

rufs, sind bei P. unterschieden. Als es aber Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündige" (V. 16). Die Worte ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί können nicht von einer Offenbarung für Paulus selbst (st. μοί) verstanden werden, sondern P. sieht seinen christlichen und apostolischen Wandel einfach als eine Offenbarung Christi in seiner Person an. Schon der angegebene Zweck der Heidenbekehrung weis't auf eine Beziehung dieser Offenbarung nach außen hin. Warum sollte der Apostel nicht so, wie man die Worte zunächst verstehen muß, seine ganze apostolische Persönlichkeit als eine Darstellung und Offenbarung Christi für die Heiden angesehen haben? Spricht er doch 4, 19 von einer Gestaltung Christi in den Gläubigen; ist er sich doch sonst bewußt, daß Christus selbst in ihm spricht (2 Kor. 13, 3, vgl. 1 Kor. 7, 10). Ist doch Christus durch Vermittelung des Geistes in allen Gläubigen (2 Kor. 13, 5. Röm. 8, 10). Da P. erst nachher gerade die Heiden als diejenigen anführt, welchen diese Offenbarung galt, so findet die Tautologie gar nicht statt, die de Wette dieser Erklärung vorwirft. Wenn P. nun fortfährt: *εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*, so sind auch diese Worte nur in ihrem einfachsten Sinne zu verstehen. Man darf nicht mit Meyer sagen, *εὐθέως* gehöre dem Sinne nach zu *ἀπῆλθον* V. 17, sondern es gehört nur zu *οὐ προσανεθ.*, und der Sinn ist gemäß der ganzen Tendenz dieser Relation: „da (im ersten Beginn meines christlichen, apostolischen Lebens) zog ich sogleich nicht zu Rath Fleisch und Blut (andere Menschen, vgl. Mt. 16, 17), schon damals bewies ich also meine apostolische Selbständigkeit, meine Unabhängigkeit von jedem menschlichen Lehrer (V. 12)." Denn *πρός* in *προσανεθ.* hat hier nur die Bedeutung der Richtung zu etwas hin, also zu einem Anderen, dem man hier, um sich Bescheid zu holen, etwas vorlegt. Vgl. Lucian Jup. trag. 1: *ἐμοὶ προσανάθου, λάβε με σύμβουλον πόνων*, sonst Clem. Hom. XIV, 8, wo Petrus sagt: *μέχρις οὖν ὑμῖν προσανάθωμαι; ἵνα ταῦτα*

προσ[illegible] ὑμῖν. Anders ist es 2, 6 im Vergleich mit 2, 2. Diese Unabhängigkeit von jedem menschlichen Rathe bewies P. eben dadurch, daß er die älteren Apostel in Jerusalem nicht aufsuchte, sondern nach Arabien ging und dann nach Damaskus zurückkehrte. — Es ist begreiflich, daß ein solcher Umschwung zum Christenthum, wie der des Paulus, dem der Erlöser nicht, wie den übrigen Aposteln, in seiner doch auch dem jüdischen Volk angehörigen Menschlichkeit, sondern nur in seiner übermenschlichen Hoheit erschien, von selbst dazu führen mußte, auch das Christenthum völlig über die Schranken der jüdischen Nationalität zu erheben, seine Bestimmung als eine allgemein menschliche aufzufassen, wie es Paulus denn auch sogleich als den ihm verliehenen Beruf ansah, das Evangelium in der Heidenwelt zu verkündigen, über welchen Beruf er daher um so weniger die Judenapostel um Rath fragen wollte. Aber die Apostelgeschichte, deren geschichtliche Grundlage in dem äußeren Verlauf der Wirksamkeit des Heidenapostels sich freilich nicht verkennen läßt, stellt diesen Gesichtspunkt jedenfalls nicht rein und ohne geschichtliche Alterationen heraus. Daß die Bekehrung des Apostels bei Damaskus stattfand, setzt freilich auch Paulus Gal. 1, 17 voraus, wenn er hier sagt, er sei nach seiner Reise nach Arabien wieder nach Damaskus zurückgekehrt. Doch schon diese jedenfalls sehr bald auf die Bekehrung folgende Reise nach Arabien, welche Paulus als Gegenbeweis für jede menschliche Abhängigkeit nachdrücklich hervorhebt, wird in der Apostelg. so gänzlich ignorirt, daß es sogar sehr schwer ist, sie in ihrer Darstellung nur unterzubringen (vgl. Zeller Th. J. 1849, S. 410 f.). Während Paulus die Heidenbekehrung als seinen gleich anfänglichen Beruf ansieht, so läßt ihn die Apostelg. 9, 20 f. sogleich (καὶ εὐθέως) in den Synagogen von Damaskus auftreten und erwähnt gar keine andere Thätigkeit in Damaskus, als die Bekehrung der Juden, deren Verfolgung ihn denn auch aus Damaskus vertreibt. Daß Paulus bei Nacht in einem Korbe durch die Stadtmauer von Damaskus herabgelassen werden mußte (Apg. 9, 24. 25), erfahren wir freilich

auch durch ihn selbst 2 Kor. 11, 32. 33, wo er nur nicht sowohl die Juden, als vielmehr den Ethnarchen des arabischen Königs Aretas als seinen Verfolger angiebt. Aus welchem anderen Motiv erklärt sich die Auslassung des Aufenthalts in Arabien, der nach Paulus jedenfalls den weit bedeutendsten Theil der ersten drei Jahre seines apostolischen Berufs ausgemacht haben muß, genügender, als aus dem Umstand, daß er besonders das gleich anfangs völlig freie und unabhängige Auftreten des Heidenapostels bewies? 1)

Apostolische Wirksamkeit von der ersten bis zur zweiten Reise nach Jerusalem 1, 18—24.

Das Folgende beschreibt einen weiteren Abschnitt aus dem Leben des Paulus, die Zeit von seiner ersten Reise nach Jerusalem bis zur zweiten hin. Nach drei Jahren (offenbar seit seiner Bekehrung) reis't also Paulus (der aus Damaskus vertrieben war) nach Jerusalem, um den Ersten der Urapostel, den Petrus, persönlich kennen zu lernen. 1) Hier blieb er 15 Tage und sah außer dem Petrus keinen anderen Apostel, als Jakobus den Bruder des Herrn (über welchen im folgenden Abschnitt gehandelt werden soll). Paulus kann sowohl die Kürze dieses

---

1) Es ist merkwürdig, wie Meyer hier zwischen der paulinischen und der lukanischen Darstellung unentschieden schwankt. Einerseits überrascht fast das Zugeständniß, daß die arabische Reise nicht eine stille Vorbereitung bezweckt habe, sondern als erster Versuch auswärtiger Wirksamkeit zu betrachten sei; andererseits soll sie doch nur von kurzer Dauer gewesen sein, weil man der Erzählung der Apg. doch nicht zu nahe treten will, und in der Meinung, sie lasse sich hier in den ἡμέραι ἱκαναί Apg. 9, 23 miterbringen, annimmt, Lukas habe sie wohl übergangen (man denke, den ersten Beweis apostolischer Wirksamkeit übergangen!), weil sie ihm unbekannt war. Sollte der Verf. der Apg. den Galaterbrief gar nicht gekannt haben?

1) V. 18 ἱστορῆσαι: Über diese Bedeutung des NTlichen ἅπ. λεγ. ἱστ. vgl. Clem. Hom. III, 65, wo Zakchäus durch dieses Wort als Augenzeuge Christi bezeichnet wird, ebenso Barnabas H. I, 9. Ferner H. I, 14. II, 27. 29. 32. VIII, 1. 34. IX, 22. XII, 23. XIV, 6. XVI, 3. XIX, 6. Außer den gangbareren Stellen des Josephus (s. Meyer) vgl. auch Epiphan. Haer. XLII, p. 351.

Aufenthalts, als auch den Umstand, daß er nur diese beiden Apostel kennen lernte, schon an sich in keiner anderen Absicht erwähnt haben, als um gerade hier die nahe liegende Vermuthung auszuschließen, er habe damals von den Uraposteln Unterweisung im Christenthum empfangen. Zum Überfluß betheuert er gerade hier V. 20 feierlich die Wahrhaftigkeit seiner Angabe: „Was ich euch aber schreibe, siehe vor Gott (betheure ich, μαρτυρῶ), daß ich nicht lüge." So, und nicht durch γράφω (Meyer), ist offenbar diese Construction (vgl. Luk. 21, 6) sowohl der Sache nach, als auch nach der Analogie anderer Betheurungen, in denen P. Gott zum Zeugen anruft (2 Kor. 1, 23. 11, 31. Röm. 1, 9), am einfachsten und natürlichsten zu ergänzen. Darauf ging P. in die Gegenden von Syrien (dessen Hauptstadt Antiochien, Clem. Hom. XI, 36 εἰς Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας) und Cilicien (dessen Hauptstadt seine Vaterstadt Tarsus), und er war hier gewiß noch weniger, als zuerst in Arabien, für die Verbreitung des Evangelium unter den Heiden unthätig. Setzt doch sein nächstes Auftreten in Jerusalem offenbar eine weitverbreitete Thätigkeit in der Heidenbekehrung voraus (2, 2. 7. 8). Ja, sagt er doch gleich V. 23, daß er nur durch den Ruf seiner Predigt des Evangelium den Gemeinden von Judäa, die ihn noch gar nicht persönlich kannten, bekannt wurde.[2]) Es verbreitete sich nun das Gerücht: „unser ehemaliger Verfolger verkündet jetzt den Glauben (πίστις hier objectiv, aber nicht als Lehrbegriff, sondern als geschichtliche Leitmacht, vgl. 3, 2. 23. Röm. 1, 5), den er einst verwüstete," und so priesen diese jüdischen Christen an ihm (ἐν ἐμοί als Gegenstand des Preisens) Gott. Bei einer so gedrängten

2) Es ist kein Grund, das ὅτι, womit V. 23 das Gerücht seiner Wirksamkeit eingeführt wird, nicht als das ὅτι recitativum zur Einführung einer directen Rede nehmen zu wollen. Zwar meint Meyer, man finde für diesen Gebrauch bei Paulus, außer bei ATlichen Citaten, wie 3, 8, kein sicheres Beispiel. Aber warum sollen wir ein solches Beispiel nicht hier anerkennen, wo wir zu dieser Annahme gezwungen sind? Denn wer wird es glauben, daß P. „als Christ" sich selbst „unser einstiger Verfolger" genannt haben sollte?

Darstellung einer reichen 14jährigen Wirksamkeit darf man wohl nach der Tendenz der Auswahl des Berichteten fragen, und in dieser Hinsicht bemerkt schon Meyer unbefangen, daß P. erstlich seine weite Entfernung von Judäa nach (dem eigentlichen) Syrien und Cilicien, dann seine persönliche Unbekanntschaft mit den Gemeinden von Judäa, wo er in näherer Verbindung mit den Aposteln hätte stehen müssen, endlich auch die freundliche Anerkennung seiner Wirksamkeit bei diesen Christen absichtlich hervorhebe. Um so mehr wird man aber auch bei der so abweichenden Darstellung dieses Zeitabschnitts in der Apg. eine bestimmte, den geschichtlichen Thatbestand alterirende Tendenz anerkennen müssen. — Die parallelen Bestandtheile der Apg. 9, 26—30. 11, 25—30. 12, 25 — 14, 28 sind zwar nicht rein aus der Luft gegriffen, sondern bewähren durch Vergleichung mit dem Galaterbrief gleichfalls eine geschichtliche Grundlage, die man (mit Vorsicht) zur Ergänzung des paulinischen Berichts benutzen darf. Aber ebenso wenig läßt sich in wichtigen Puncten die Ungeschichtlichkeit ihrer Angaben verkennen. Auch die Apg. kennt einen Besuch des P. in Jerusalem und läßt ihn sich über Cäsarea nach Tarsus in Cilicien begeben, von hier durch Barnabas nach Antiochien in Syrien abgeholt werden. Wir werden ferner auch die erste Missionsreise, die P. von Antiochien aus mit Barnabas und Joh. Markus unternahm, im Allgemeinen ganz glaublich finden dürfen, da die Thätigkeit auf der nahen Insel Cyprus und in den unmittelbaren Grenzländern von Syrien und Cilicien, nämlich Pamphylien, Pisidien, Isaurien, Lykaonien nicht sehr wesentlich über das, was P. selbst erzählt, hinausgeht. Aber schon bei der ersten Erzählung finden wir in der Apg. eine ganz ungeschichtliche Färbung. In Jerus. wird P. hier durch Barnabas bei den Aposteln (Apg. 9, 27 πρὸς τοὺς ἀποστόλους) eingeführt, mit denen er daselbst aus- und eingeht, während er nach Gal. 1, 18 nur zwei kennen lernte. Ferner tritt er hier öffentlich auf, indem er mit den hellenistischen Juden disputirt und wegen ihrer Nachstellungen flüchten muß (9, 29. 30). Wie

könnte er dann den Gemeinden von Judäa persönlich unbekannt geblieben sein?! Es ist reine Willkür, wenn noch Meyer deshalb Gal. 1, 22 an die jüdischen Gemeinden außer Jerus. denken will, als ob Jerus. nicht auch zu Judäa gehörte! Ebenso absichtlich, wie P. der Wahrheit gemäß die Berührung mit Aposteln auf ein sehr geringes Maß beschränkt, und die Berührung mit der Urgemeinde ganz ausschließt, hebt die Apg. gerade diese Berührung und das öffentliche Auftreten des Apostels hervor. So bringt sie ihn auch dadurch in nähere Verbindung mit der Urgemeinde, daß sie ihn im entschiedensten Widerspruch mit dem Galaterbrief zugleich mit Barnabas nach Jerus. reisen läßt, um eine Beisteuer der Gemeinde von Antiochien dahin zu überbringen (Apg. 11, 30. 12, 25). Diese Reise wird durch das Stillschweigen des Apostels, der ja offenbar genöthigt war, bei jeder Berührung mit der Urgemeinde den Grad derselben bestimmt anzugeben und dieses Gal. 1, 20 mit der feierlichen Berufung auf den Allwissenden thut, selbst abgesehen von seiner persönlichen Unbekanntschaft mit der Gemeinde und seiner erst später übernommenen Verpflichtung, für ihre Armen beizusteuern, — diese Reise wird durch alles dieses so bestimmt ausgeschlossen, daß selbst Neander (AG. I, S. 188) sie zuletzt fallen lassen mußte, und daß sogar Ebrard (a. a. O. S. 717) zugeben muß, P. sei wenigstens nicht nach Jerus. gekommen, was freilich Apg. 12, 25 ausdrücklich berichtet wird.[3]) So läßt sich denn selbst in der Darstellung der ersten Missionsreise eine wesentliche Alteration des geschichtlichen Thatbestandes nicht verkennen. Es ist mit Recht von Zeller (Th. J. 1849, S. 417 f.) darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Paulus der Apg. anfangs das Gebiet der Heidenmission ebenso geflissentlich zu vermeiden scheine, wie er es nach dem Galaterbrief

---

3) *Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν διακονίαν.* Wenn Ebrard gleichwohl behauptet, nur Barnabas sei nach Jerus. gekommen, so erlaubt sich dieser Haupt-Apologet offenbar, der Apg., deren Glaubwürdigkeit er so animos vertheidigt, auch einmal zu widersprechen. Warum soll dieses Recht nur Ebrard und Genossen freistehen?

aufsuche, und in der That wird hier dem Petrus auch noch die Priorität in der Heidenbekehrung zugestanden, daß P. immer nur in jüdischen Synagogen und bei Juden das Christenthum vertritt. Gleich nach seiner Bekehrung hat er ja nichts Eiligeres zu thun, als in der Synagoge von Damaskus aufzutreten (9, 20 καὶ εὐθέως), nur an die Juden wendet er sich hier (9, 22), ohne daß von Heidenbekehrung das Geringste gesagt würde; in Jerus. 9, 29 mußte er sich freilich an sie wenden, *wenn* er öffentlich auftrat. Daß die Gemeinde in Antiochien, wohin P. überdieß erst abgeholt werden muß, auch aus Heidenchristen bestand (11, 20), konnte freilich nicht geleugnet werden; doch ist wenigstens Paulus nach dieser Darstellung an ihrer Bekehrung nicht betheiligt. Um so mehr sollte man aber nach dem Galaterbrief erwarten, daß Paulus bei seiner ersten Missionsreise gleich die Heiden in's Auge gefaßt habe. Aber auch in Salamis auf Cyprus predigt er nur in den jüdischen Synagogen (13, 5), und mit dem heidnischen Proconsul Sergius Paulus kommt er erst dann in Berührung, als dieser ihn ausdrücklich holen läßt (13, 7). Die mit der Bestrafung des Magiers Barjesus verbundene Bekehrung des Proconsuls ist seine erste Heidenbekehrung,[4]) nach welcher P. sich aber gleichwohl immer noch zuerst an die Juden wendet, deren Schuld es dann ist, daß er zu den Heiden übergeht (13, 46 f.). Es ist unleugbar, daß *diese* Darstellung nicht geschichtlich sein kann. Zugleich führt sie uns aber auf einen Punct zurück, der die Briefe des Apostels überhaupt betrifft, nämlich seinen *Namen*. Der Apostel selbst nennt sich stets nur mit seinem römischen Namen Paulus, die Apg. nennt ihn anfangs stehend mit seinem jüdischen Namen Saul, bis sie bei dieser Heidenbekehrung zuerst 13, 9 nebenbei den Namen Paulus erwähnt, den sie dann immer festhält. Meinte daher Hieronymus, daß der Apostel sich nach

---

4) Beiläufig sei hier bemerkt, daß die Bedeutung der Wunderthat in dieser Erzählung ganz ähnlich dargestellt wird, wie Mrk. 1, 27 bei dem ersten öffentlichen Auftreten Christi in Kapernaum. Die Lehre selbst macht erst durch das sie begleitende Wunder ihren erschütternden Eindruck.

Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus ebenso den Namen Paulus beilegte, wie Scipio den Beinamen Africanus als Trophäe seines Siegs führte, so ist diese Ansicht in neuerer Zeit von Olshausen, Meyer, Baur (Paulus S. 93), Zeller (Th. J. 1849, S. 420), von den Letzteren wenigstens als Sinn der Apg., angenommen, die hier eine Parallele zu der Namensänderung des Simon (Petrus) Mt. 16, 18 geben wolle. So wenig sich aber die Absichtlichkeit in dem Namenwechsel verkennen läßt,[5]) so darf man doch der Apg. nicht wider ihren Willen diesen Sinn aufdringen. Von einem zeitlichen Namenwechsel bei P. selbst weiß sie ja gar nichts, da sie beide Namen als neben einander bestehend erwähnt (Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος); nur sie wechselt mit den Namen, indem sie jetzt, nach der ersten Heidenbekehrung den heidnischen Namen vorzieht. Ebenso schließt sie indirect durch ihr Stillschweigen die Meinung aus, daß der Apostel etwa bei der Bekehrung sich den neuen Namen Paulus beigelegt habe. Ist es aber schon an sich das Wahrscheinlichste, daß er nach der häufigen Sitte späterer Juden, wie Johannes Markus, von Anfang an neben seinem national-jüdischen Namen noch einen anderen, heidnischen führte: so möchte sich gerade dieses ächt römische cognomen doch am einfachsten daraus erklären, daß er wirklich, wie die Apg. 22, 28 angiebt (vgl. 16 37 f.), von Geburt römischer Bürger war. Und es hat in der

5) Als ganz absichtslos sehen den Wechsel an Fritzsche (Comm. in epist. ad Rom. Prolegg. p. XI) und Neander AG. S. 135 f. Jener meint, es sei dem Verf. bei dem Namen des Proconsul gerade eingefallen, daß ja auch Saulus diesen Namen führte, was selbst Neander'n nicht genügte. Dieser glaubte daher, Lukas habe in den bisher gebrauchten Denkwürdigkeiten den jüdischen, in den von nun an auf die Wirksamkeit in der Heidenwelt sich beziehenden Quellen aber den heidnischen Namen vorgefunden. „Gerade darin erkennen wir, wie in manchem Anderen, das Unabsichtliche in der Art, wie die Apg. aus der Benutzung verschiedener Berichte entstanden ist." Leider ist jedoch die Annahme einer solchen sklavischen Quellenbenuzzung für die Apg. eine willkürliche und unhaltbare Hypothese, die hier überdieß an der wunderlichen Consequenz scheitern würde, daß die „Saulus-Quelle" den Anfang der Missionsreise enthalten haben würde, deren Hauptstück aus der „Paulus-Quelle" geholt sein müßte.

That gar keine Schwierigkeit anzunehmen, daß seine Vorfahren als Freigelassene dieses Bürgerrecht erhalten hatten, und daß P. seinen römischen Namen auf ähnliche Weise führt, wie der Name Flavius bei dem Geschichtsschreiber Josephus die Freilassung bezeichnet.[6]) Es wird auch auf die innere Entwickelung des Apostels schwerlich ohne allen Einfluß gewesen sein, daß er von Geburt nicht bloß der jüdischen, sondern auch der die Heidenwelt beherrschenden Nationalität angehörte.

Zweite Reise nach Jerusalem. II, 1—10.

Der bereits oben S. 54 f. besprochene zweite Besuch des Apostels in Jerusalem wird gleichfalls genau chronologisch an die Zeit der Bekehrung angeschlossen, wie der erste 1, 18. Der Ausdruck 2, 1 διὰ ιδ' ἐτῶν kann hier unmöglich während heißen, welche Bedeutung überhaupt nur bei einer Handlung zulässig wäre, die sich durch den ganzen Zeitraum fortdauernd hindurchzieht (Hebr. 2, 15), oder sich wenigstens öfter in demselben wiederholt (Apg. 1, 3, so erklärt Wieseler Chronol. d. apost. Zeit. S. 207 auch διὰ τῆς νυκτός Apg. 5, 19. 16, 9. 17, 10. 23, 31), was auf eine einzelne Reise (πάλιν ἀνέβην) nicht paßt. Es kann vielmehr nur den Ablauf (eig. Durchlauf)

6) Ich kann nicht beistimmen, wenn Zeller Theol. Jahrb. 1850, S. 370 f. die römische Civität des P. in Zweifel gezogen hat. Allerdings kann P. 2 Kor. 11, 25 nur auf Ruthenschläge von römischen Behörden hinweisen, die eigentlich an einem römischen Bürger nicht vollzogen werden durften. Allein solche tumultuarische Acte einzelner Behörden dürfen in jenen Zeiten nicht auffallen. Über Juden, welche damals das römische Bürgerrecht hatten, vgl. Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. S. 62. Übrigens würde sich, wie Z. selbst bemerkt, die Reise des gefangenen Apostels nach Rom schwer erklären lassen, wenn er nicht eben als römischer Bürger an den Kaiser appelliren durfte. Mit Wieseler's weiteren Erörterungen S. 222 f. stimme ich wenigstens darin überein, daß der Paulus der Apg. den römischen Namen, den er von Geburt an hatte, erst seit seiner ersten Heidenbekehrung führte, während ich freilich die Bekehrung des Proconsuls nicht als die allererste Heidenbekehrung des geschichtlichen Paulus ansehen kann, und daher von diesem glauben möchte, er habe gleich nach seiner Bekehrung den jüdischen Namen zurücktreten lassen.

von 14 Jahren bezeichnen, ähnlich wie Herodot III, 157 sagt: διαλιπὼν ἡμέρας δέκα. So finden wir es ja im N. T. Mark. 2, 1 und wohl auch Apg. 24, 17.[1]) Mit Recht behauptet Wieseler a. a. O. S. 176 f., es unterliege keinem Zweifel, daß nur die Bekehrung des Apostels der Anfangspunct seiner Rechnung sein könne, daß die Gewaltstreiche, die Himmelfahrt Christi als solchen Termin anzunehmen, oder die 14 Jahre in 4 umzuändern, nur aus chronologischer Verlegenheit entstanden, daß der Zusammenhang nothwendig jene Beziehung der Zeitrechnung erfordert. Die Zeit der Bekehrung fällt ja mit dem Antritt des apostol. Berufs zusammen, über welchen P. irrigen Meinungen vorbeugen will. Daher wird dieser Zeitpunct 1, 15 (ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός, V. 16 εὐθέως) sehr bestimmt im Gegensatz gegen den früheren Lebenswandel (V. 13. 14) markirt. Daher wird die erste Berührung mit Aposteln in Jerus. 1, 18 von ihm an berechnet: ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱερ., und auf ihn allein kann auch diese ganz parallele Zeitbestimmung der zweiten Reise nach Jerus.: ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν ἀνέβην πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα (vgl. 1, 17 οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσ.) zurückgeführt werden, nicht, wie Meyer will, auf die erstere Reise, da P. den einmal so scharf und schon vor der ersteren Reise aufgestellten Gesichtspunct nicht aufgegeben haben wird. Begleiter des P. war außer dem ihm mehr coordinirten Barnabas noch der Hellene (V. 3) Titus, von dem die Apg. zwar ganz schweigt, den wir aber auch später aus den Briefen des Apostels als seinen Gehülfen kennen lernen (2 Kor. 8, 23 u. ö.). Als das nächste Motiv seiner Reise giebt P. V. 2 an, daß er gemäß einer Offenbarung, d. h., um von verschollenen Erklärungen ganz zu schweigen, einer göttlichen Offenbarung, nach Jerusalem ging. In Folge einer solchen durch Propheten vermittelten, also nicht ihm selbst zu Theil gewordenen Offenbarung läßt ihn die Apg.

---

1) Vgl. auch Clem. Hom. XIII, 11 δύο τῶν διελθουσῶν ἡμερῶν, XIV, 7 πολλοῦ δὲ χρόνου διελθόντος.

13, 2 ja zur ersten Bekehrungsreise abgesandt werden. Als den Zweck erfahren wir die Darlegung des Evang., welches er der Heidenwelt verkündete, für die Urgemeinde und ihre Häupter. Den Ausdruck *ἀνεθέμην* finden wir auch Apg. 25, 14, wo der Procurator Porcius Festus dem König Agrippa II. den Proceß des gefangenen Apostels darlegt.[2]) Bei *αὐτοῖς* aber wird man um so mehr an die in dem vorhergehenden *Ἱεροσόλυμα* angedeutete Gemeinde denken müssen, wenn man die Analogie von *ἀκούοντες ἦσαν* 1, 23 bedenkt, was sich auf die Mitglieder der V. 22 erwähnten *ἐκκλησίαι* bezieht. Nur als nähere Bestimmung, wie *ἀνέβην δὲ κατ' ἀποκ.* sich an das vorhergehende *ἀνέβην* anschließt, folgt nun: *κατ' ἰδίαν* (vgl. Mtth. 17, 19. Mark. 4, 34. 9, 28) *δὲ τοῖς δοκοῦσιν*. P. legte seine Predigt des Evang. überhaupt der Urgemeinde, und zwar privatim ihren Häuptern dar. Der Ausdruck *δοκοῦντες*, in welchem Schwegler (N. Z. I, 120) einen „ironischen Seitenblick" fand, könnte zwar an sich auch die Säulenapostel als die sich etwas Dünkenden (*δοκοῦντες εἶναί τι*, vgl. V. 6. 9, besonders 6, 3 und die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2 Kor. 11, 5. 12, 11) bezeichnen. Doch ist auch mindestens ebenso zulässig und diesem Zusammenhang, in welchem P. aufrichtig die Anerkennung seiner Wirksamkeit von ihrer Seite sucht, angemessener die Erklärung des allerdings aus V. 6 zu vervollständigenden Ausdrucks: „die da gelten (was immer noch die subjective Geltung bei den Judenchristen ausdrückt), etwas zu sein." Vgl. Philo de nom. mutat. p. 612: *μηδεὶς οὖν τῶν ἀφανεστέρων καὶ ταπεινοτέρων εἶναι δοκούντων*. Schwieriger ist es, den sich hier anschließenden Satz *μήπως εἰς κενὸν* (vgl. 2 Kor. 6, 1) *τρέχω ἢ ἔδραμον* zu erklären. Die Ausleger schwanken noch immer, ob *μήπως* als Angabe des eigentlichen Zwecks (damit nicht, vgl. 1 Kor. 9, 27), oder als Angabe des Gegenstandes der Besorgniß

---

2) Vgl. auch die Acta Barnabae §. 4: *ἡνίκα ἀνεθέμην τὰ μυστήρια* in der Tischendorf'schen Ausgabe der Acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851, p. 65.

(daß nicht, daß nicht etwa, nach ὅρα, βλέπε, φοβοῦμαι u. dgl.) zu fassen sei. Die erstere Fassung hat zwar noch an Meyer ihren Vertreter; doch muß sie einen Moduswechsel (ἔδραμον Indicativ) annehmen, und der Indicativ des Aorist ist für sie sehr bedenklich, da etwas Vergangenes nicht als Zweck aufgefaßt werden kann. Außerdem verstößt es gegen die apostolische Selbständigkeit, die P. grade hier vertritt, daß er den Erfolg seiner Wirksamkeit von der Billigung der Urapostel und der Urgemeinde geradezu abhängig gemacht haben sollte. Auch Meyer muß daher zu der gezwungenen Unterlegung seine Zuflucht nehmen, daß τρέχω und ἔδραμον nicht objectiv, sondern nur ex aliorum judicio gesagt seien. So verdient denn die andere Fassung in jeder Hinsicht den Vorzug, und der Apostel kann nur sagen wollen: er sei gereis't (um zu sehen, sich zu überzeugen), daß er doch wohl nicht in's Leere laufe oder gelaufen sei. Auch τρέχω läßt sich sehr wohl als Indicativ fassen, wie 1, 11 φοβοῦμαι μήπως εἰκῇ κεκοπίακα, weil die Vermuthung und Besorgniß der Wirklichkeit ausgedrückt werden soll. Dieselbe Ellipse des Verbum der Besorgniß, der fürchtenden Vermuthung finden wir ja auch Mtth. 25, 9. Röm. 11, 21. Nicht gerade abhängig wollte P. den Erfolg seiner Heidenmission von der Billigung der Urgemeinde machen; aber er hatte sie natürlich in der Hoffnung unternommen, daß ihr diese Anerkennung nicht ausbleiben werde, daß er im Zusammenhang mit der Urgemeinde bleiben können werde, und davon will er sich nun, weil er hierüber bisher noch etwas ungewiß war, definitiv überzeugen. Die leise Ahnung blickt offenbar durch diesen Ausdruck, daß man am Ende doch nicht so ganz mit seinen Grundsätzen einverstanden sein möge. So selbständig er seine Laufbahn begonnen hatte, so mußte ihm doch daran liegen, sich mit der Urgemeinde klar auseinanderzusetzen. Wie sehr er Ursache zu einer solchen Verständigung hatte, zeigt schon der Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, welchem er entgegentreten mußte, und den er hier offenbar nicht, wie Meyer meint, als Beweis dafür anführt, daß seine Arbeit sich als nicht vergeblich heraus-

stellte, sondern dafür, daß er ungeachtet dieses Versuchs der Verständigung (ἀλλά), gleichwohl seine volle Selbständigkeit gewahrt habe. Wenn P. nach den Worten ἀλλ᾽ οὐδὲ Τίτος — ἠναγκάσθη, περιτμηθῆναι V. 4. 5 fortfährt διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους — οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, so läßt sich zumal nach Analogie von V. 2 wohl annehmen, daß er ursprünglich schreiben wollte: „und zwar wegen der falschen Brüder — ward er nicht gezwungen," dann aber nach den eingeschobenen Relativsätzen anakoluthisch statt des Verbum οὐκ ἠναγκάσθη noch einen Relativsatz οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν folgen ließ. Wenigstens wird die Construction höchst unnatürlich und schwerfällig, wenn man sich mit Meyer gegen die Annahme eines Anakoluthon sträuben will.[3]) Die falschen Brüder finden wir auch sonst bei Paulus als extreme, intolerante Judaisten, mit denen er so viel zu kämpfen hatte (2 Kor. 11, 26). Diesen falschen Brüdern giebt er das Prädicat παρείσακτοι (vgl. 2 Ptr. 2, 1), um sie als daneben, d. h. nicht auf dem rechten Wege eingedrungene, in der That ungehörige und illegitime Glieder der Christenheit zu bezeichnen, was er auch durch παρεισῆλθον ausdrückt. Es ist interessant, daß die alten Judenchristen gerade mit diesem Ausdruck (ἐπείσακτα, παρείσακτα) diejenigen Bestandtheile des mosaischen Gesetzes bezeichneten, deren nur temporäre, im Christenthum aufgehobene Gültigkeit sie durch die Annahme motivirten, daß sie zu dem ursprünglichen und bleibend gültigen Gesetz nach der Verehrung des goldenen Kalbes mit Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit und geistige Unfähigkeit des jüdischen Volks hinzugefügt seien (s. m. clem. Rec. und Hom. S. 59 f.). Auch hier bezeichnet der Name also das nicht zum eigentlichen, wahren Kern des Gesetzes Gehörige, was auf einem nicht normalen Wege in dasselbe hineingekommen ist.[4]) Diese falschen Brüder sind fer-

3) Ähnlich ist freilich die Construction Röm. 3, 22. Phil. 2, 8. Ein Anokoluth haben wir ja aber jedenfalls V. 6.

4) Das verwandte ἐπείσακτος bedeutet überhaupt das Accidentielle, nicht Normale im Gegensatz zu dem Substanziellen und Normalen (φυσικός),

ner Spione, Auflaurer gegen die christliche Freiheit, für deren Thätigkeit gerade *κατασκοπεῖν* das rechte Wort ist (vgl. Jos. 2, 2. Philo de nom. mutat. p. 612). Anstatt evangelischer Freiheit wollen sie den Zwang, die Knechtschaft des Gesetzes einführen und mittelst desselben für sich selbst die Herrschaft über die Heidenchristen gewinnen. Ihnen fügte sich P. keinen Augenblick durch die (geforderte) Unterwerfung, um die Wahrheit des Evangelium rein und lauter für die Heidenchristen zu bewahren. Es könnte hiernach scheinen, als habe P. dem Verlangen der Beschneidung seines apostolischen Gehülfen an sich wohl nachgeben können, also die Annahme der Beschneidung in diesem Falle für an sich unbedenklich gehalten. Wie würde aber diese Nachgiebigkeit zu seinem (Gal. 5, 3 f.) ausgesprochenen Grundsatz von der Unvereinbarkeit der Beschneidung und der durch sie übernommenen Verpflichtung zum Gesetz mit der Gnadengemeinschaft Christi stimmen? Wie würde sie stimmen zu dem Grundsatz 1 Kor. 7, 17. 18, Jeder müsse so bleiben, wie er berufen sei, sei er beschnitten oder unbeschnitten? Eine solche Nachgiebigkeit würde ja offenbar die möglichste Anbequemung an den Standpunkt der Gesetzlichen, von der 1 Kor. 9, 20 die Rede ist, weit überschritten, und die hier parallel mit *μὴ ὢν ἄνομος θεῷ, ἀλλ' ἔννομος Χριστῷ* gegebene Clausel *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον*, die offenbar dieselbe Gültigkeit hat, wie jene, völlig aufgehoben haben. Höchstens hätte P. sich, wenn es denkbar wäre, die Beschneidung als äußere Handlung ohne religiöse Bedeutung gefallen lassen können. Wenn man also zu jener Folgerung, daß P. an sich die Beschneidung seines Ge-

---

z. B. Constit. ap. VII, 1 den Tod im Gegensatz zum Leben. Im Verhältniß zur Wahrheit bezeichnet Iren. adv. haer. Prooem. das Einführen von Häresien mit *ἐπεισάγειν*. Bei Justin Dial. 135, p. 365 drückt *ἐπείσαξις* das Hinzukommen, Hineinbringen aus. Im Gegensatz zur natürlichen Wärme nennt Clemens v. Alex. Paed. II, 2, p. 152 die künstliche, gemachte *ἐπείσακτος*. — Zu dem Ausdruck *παρεισῆλθον*, den P. V. 4 von den unduldsamen Judaisten gebraucht, ist die beste Parallele die Stelle Clem. Hom. II, 23, wo von dem Magier Simon gesagt wird: *τὸ δὲ παρεισελθεῖν αὐτὸν τὸν τῆς θεοσεβείας λόγον γέγονεν οὕτως*.

hülfen recht gut hätte zugeben können, wirklich berechtigt sein sollte, auf welche sich namentlich Wieseler a. a. O. S. 194 stützt, so würde hieraus höchstens ein innerer Widerspruch in den Grundsätzen des Apostels folgen. Aber Paulus sagt ja nur, daß er mit Rücksicht auf jene zelotischen Judaisten ernstlich widerstehen zu müssen geglaubt habe, ohne damit zuzugestehen, daß er sich die Beschneidung an und für sich wohl hätte gefallen lassen können, daß er den Anderen, welche dasselbe verlangten, gar keinen Widerstand geleistet haben würde. Sie waren es, die ihn vor Allem abhielten, durch ein momentanes Zugeständniß einen der heidenchristlichen Freiheit so gefährlichen Grundsatz aufkommen zu lassen. Deßhalb erwähnt er sie als das besondere Motiv seines Widerstandes, wenn er sagt, das Verlangen sei standhaft abgewiesen worden, und zwar wegen der falschen Brüder, woraus noch gar nicht folgt, daß es nur ihrethalben abgeschlagen wurde. Wenigstens dürfen wir seine so bestimmten Aussagen über die Unzulässigkeit der Annahme der Beschneidung nicht durch solche Folgerungen umstoßen, die auch nur scheinbar seinen Worten entlockt werden können. Kann man doch den Satz, bei seiner anakoluthischen Form, nicht einmal mit voller Gewißheit ergänzen, und stellt er doch auch hier V. 5 die Nachgiebigkeit in diesem Ansinnen, und wäre sie auch nur singulär geblieben, als eine Verletzung der Wahrheit des Evangelium dar. Und geht doch aus dem Folgenden (V. 6) deutlich genug hervor, daß er auch den Uraposteln in einem seine Grundsätze verletzenden Ansinnen nicht Folge geleistet haben würde. Auf sie geht er von den falschen Brüdern über, indem er auch ihnen gegenüber seine volle apostolische Unabhängigkeit behauptet. Die anakoluthische Form des Satzes entstand offenbar dadurch, daß P. zwar anfangs im Sinne hatte zu schreiben *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων-οὐδὲν προσέλαβον*, zu versichern, daß er von den Hochgeltenden, an welche man nach der Erwähnung der falschen Brüder zunächst denken konnte, nichts zu seinen dargelegten Grundsätzen hinzu angenommen habe, aber durch eine Parenthese diese angefangene Construction aus dem Auge

verlor, und nun ganz selbständig mit der Behauptung schloß, daß die Hochgeltenden ihm nichts hinzuthaten. Mit ὁποῖοί ποτε ἦσαν kann P. nur auf die Vergangenheit zurückweisen, und zwar wohl nicht auf die Zeit des erzählten Besuchs, sondern nur auf die persönlichen Verhältnisse dieser Hochgeltenden zu Christus. Auf diese persönlichen Verhältnisse gründeten ja die Judaisten besonders die über Alles geltende Auctorität der 12 von Jesu selbst zu Aposteln ernannten Augenzeugen (1 Kor. 9, 1, Clem. Rec. IV, 35. Hom. XVII, 19); und die besondere Auszeichnung des Petrus (Mtth. 10, 2. 16, 7 f.) vor allen anderen, die nähere Verbindung des Petrus und der beiden Söhne Zebedäi mit dem Erlöser (Mark. 5, 37. Luk. 8, 51. Mtth. 17, 1. Mark. 9, 2. Luk. 9, 28) mußte ihnen, von denen Paulus doch wenigstens Petrus und Johannes in Jerusalem antraf, immer noch in diesen Kreisen ein höheres Ansehen geben. Zwar wendet man ein, diese Auszeichnung treffe doch wenigstens bei Jakobus dem Bruder des Herrn nicht zu. Aber mußte nicht auch ihm sein Verwandtschaftsverhältniß zu dem Herrn ein besonderes Ansehen bei den Judenchristen verleihen (vgl. 1 Kor. 15, 7)? In der Vergangenheit (ἦσαν) war er ja als Bruder, wie die Apostel als Augenzeugen, in der unmittelbarsten Verbindung mit Jesu gewesen. Nur auf diese die drei στύλοι auszeichnende persönliche Stellung zu Jesu kann P. hier zurückweisen, als auf eine Auszeichnung, die ihm nichts verschlägt (vgl. Clem. Hom. XIV, 5 εἴτε νῦν, εἴτε αὖϑις, οὐϑέν μοι διαφέρει), weil Gott die Person eines Menschen nicht ansieht. Mit dem nachdrucksvollen ἐμοὶ γάρ schließt er daher den thatsächlichen Beweis an, daß er sogar diesen drei Häuptern ganz unabhängig gegenüberstehe. „Sie thaten nichts zu meiner Darlegung hinzu,“ so ist nach Wieseler's einleuchtender Erklärung das sich auf ἀνεϑέμην V. 2 zurückbeziehende προσανέϑεντο zu fassen, nicht wie 1, 16: sie richteten keine Mittheilungen an mich, nämlich um mich zu belehren (Meyer). Mit Recht findet Wieseler a. a. O. S. 195 hier den Sinn: „Jene legten nichts zu dem von mir Vorgelegten vor, sie billig-

ten das Evang., das ich unter den Heiden verkündige.“ Eine andere Frage ist es freilich, ob diese Billigung von ihrer Seite sofort und ohne alle Versuche, etwas zu der Vorlage hinzuzufügen, erfolgt sein sollte. Denn *προσανέθεντο* kann auch heißen: sie thaten (in der That) nichts hinzu, setzten keinen weiteren Zusatz durch; und für diese Fassung möchte die Verbindung mit der unmittelbar vorhergehenden Versicherung des Apostels sprechen, ihn kümmere die hohe Auszeichnung der *δοκοῦντες* gar nicht. Vielmehr erkannten die Hochgeltenden nun, daß dem Paulus ebenso durch göttlichen Beruf das Evangelium der Vorhaut, der Heidenwelt anvertraut sei,[5]) wie dem Petrus das der Beschneidung; sie erkannten dieses namentlich aus dem gesegneten Erfolg seiner Heidenbekehrung (s. o. zu 1, 1), und reichten nun dem Paulus und Barnabas als Zeichen ihrer Anerkennung Bruderrechte, damit diese Beiden zu den Heiden, wie sie selbst zu den beschnittenen Juden gehen sollten (V. 9), d. h. sie erkannten die Heidenapostel in der Absicht an, daß diese die Bekehrung der Heidenwelt ebenso als ihren Beruf ansehen sollten, wie sie selbst nur die Judenmission als ihren eigenen Beruf gelten lassen konnten, in der Absicht, beiden Missionen somit eine klare, sich nicht gegenseitig durchkreuzende Richtung zu geben.[6]) Außerdem hatten sie bei dieser An-

---

5) Nach dem Zusammenhang kann die dem P. verliehene Gnade V. 9 nur hierauf, auf die apostolische Offenbarung Christi in ihm (1, 16) bezogen werden. Über *πεπίστευμαι*: ich bin betraut, mir ist anvertraut, vgl. 1 Thess. 2, 4. Auch Clem. Hom. XI, 35 führt Jakobus das Prädicat: *πεπιστευμένος ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν*, vgl. III, 18 *τὴν κλεῖδα — πεπιστευμένων*. — Zu V. 8 vgl. Acta Pauli et Theclae §. 41, p. 59 Tischd.: *ὁ γάρ σοὶ συνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κἀμοὶ συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι*.

6) So scharf waren hier die beiderseitigen Berufskreise abgegrenzt! Mit Recht sagt Meyer, der übrigens die richtige Einsicht sehr inconsequent geltend macht, es sei ausgemacht worden: „Ihr sollt Heidenapostel sein, und wir Judenapostel.“ Die Einen sollen sich nur zu den *ἔθνη*, die Anderen nur zu der Beschneidung wenden. Es ist ganz willkürlich, mit de Wette eine nur geographische Theilung der Berufskreise anzunehmen, so daß dem Paulus auch die in Heidenländern wohnenden Juden zugewiesen sein würden, was

erkennung noch die einzige Absicht (V. 10 *μόνον-ἵνα* Inversion), daß die Heidenmission durch Unterstützung der Armen ihren Zusammenhang mit der Urgemeinde beurkunden sollte. So hatte man sich klar über die gegenseitige Stellung auseinandergesetzt, und Paulus hat seinerseits das Bewußtsein, die einzige übernommene Verpflichtung, auf welche er mit *αὐτὸ τοῦτο* (eben dieses) nachdrücklich zurückweis't, getreu erfüllt zu haben (über *τοῦτο αὐτό* vgl. Clem. Hom. I, 21).

So lief die merkwürdige Verabredung beider Missionen in Jerusalem aus, welche uns deutlich die gegenseitige Stellung ihrer Häupter erkennen läßt. Die ihm gegenüberstehenden Häupter bezeichnet P. V. 9 als Jakobus, Kephas und Johannes, *οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*. Dieser Ausdruck weis't offenbar auf das Bild der Kirche als eines festen Gebäudes hin, dessen tragende Säulen jene Häupter sind (vgl. Mtth. 16, 18. 1 Tim. 3, 15. Offenb. 3, 12 und im A. T. Jes. 19, 13. Sprchw. 9, 1). Bekannt genug ist die Bezeichnung der 7 persönlichen Erscheinungen des Adam-Christus in den clement. Homilien XVIII, 14 als *ἑπτὰ στύλοι*.[7]) Als solche Säulen der Urgemeinde werden ferner angegeben **Jakobus**, Kephas und Johannes. Es fragt sich hier: **welcher Jakobus ist gemeint?**

---

freilich zu der Apg. sehr gut stimmt. Wie ganz anders drückt sich der Apostel selbst Röm. 11, 14 über sein Verhältniß als Heidenapostel (V. 13) zu der Judenmission aus! Nur auf **dem** Wege will er es versuchen, auch Einige von den Juden zu retten, daß er durch die Erfolge seiner Heidenbekehrung sie (sein Fleisch) zum Wetteifer reizen will. Eine unmittelbare Judenmission liegt nicht in seinem Beruf, dessen Ziel nur die *ὑπακοὴ ἐθνῶν* Röm. 1, 5. 15, 18 ist.

7) Zu den in m. clem. Rec. u. Hom. S. 275 angeführten Belegen füge ich hier noch folgende hinzu. Im Brief der Gemeinden von Lugdun. und Vienna bei Eus. KG. V, 1 Gott habe dem Teufel *στύλους ἑδραίους* entgegengestellt. Dionys. v. Alex. bei Eus. KG. VI, 41 *οἱ δὲ στεῤῥοὶ καὶ μακάριοι στύλοι τοῦ κυρίου*. Clem. Rom. Epist. I, c. 5 *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι*.

Jakobus, der Bruder des Herrn.

1. Ist hier derselbe Jakobus, Bruder des Herrn gemeint, den P. schon bei seinem ersten Aufenthalt in Jerusalem Gal. 1, 19 angetroffen hatte? Für die Bejahung dieser Frage spricht schon der exegetische Augenschein, da Paulus seine Leser nicht mehr hätte verwirren und irre führen können, als wenn er hier plötzlich ohne alle Andeutung der Verschiedenheit einen andern Jakobus genannt hätte, als den kurz zuvor erwähnten Bruder des Herrn. Ganz unnatürlich und gezwungen ist die von Wieseler[1]) durchgeführte Meinung, daß dort der weniger einflußreiche Bruder des Herrn, hier der Apostel Jakobus, Sohn des Alphäus, als das berühmte Haupt der Gemeinde von Jerus. gemeint sei. Die Gründe dieser Ansicht lassen sich leicht widerlegen. Es kann gar nicht befremden, wie Wieseler glaubt, daß der Jakobus 1, 19 durch den Zusatz ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου noch näher bestimmt wird, wenn er derselbe ist mit dem berühmten Jakobus 2, 9. 12. Es erklärt sich sehr leicht, daß P. bei der ersten Erwähnung dieses Jakobus seine Verwandtschaft zu dem Herrn nicht bloß zum Unterschiede von anderen Personen dieses Namens, den beiden Aposteln, von denen wenigstens der Bruder des Johannes bei seiner ersten Reise noch lebte, angab, sondern auch um das zu bezeichnen, was diesem Jakobus bei seinen judaistischen Gegnern ein besonderes Ansehen verlieh (vgl. 2, 6). Es erklärt sich eben so leicht, daß P. zum zweiten Mal die einmal gegebene nähere Bezeichnung, die jeder aufmerksame Leser noch im Sinne haben mußte, nicht wiederholt. Ja, er konnte von dem unbefangenen Leser gar kein anderes Verständniß erwarten, da er 2, 9 nicht im Geringsten andeutet, daß er nun einen anderen Jakobus meine, der im eigentlichen Sinne zu den zwölf Aposteln gehörte.

---

1) In der Abhdlg.: „Über die Brüder des Herrn in ihrem Unterschiede von den Söhnen Alphäi, und namentlich, daß zu Pauli Zeit Jakobus der Apostel und Sohn Alphäi, die Säule der jerusalemischen Gemeinde gewesen sei," Theol. Stud. u. Krit. 1842, H. 1, S. 95 f.

2. Stellt Paulus aber nicht schon 1, 19 diesen Bruder des Herrn als Apostel im strengsten Sinne dar, wenn er hier sagt: *ἕτερον δὲ ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκ. τ. ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*? Nach Analogie von 1 Kor. 1, 14 (*οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα, εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον*, vgl. 1 Kor. 10; 13. 12, 3. 14, 5) könnte es allerdings als das Natürlichste erscheinen, daß hier Jakobus nicht bloß als ein Anderer, sondern als ein anderer Apostel genannt werde, wie Krispus und Gajus als (in *ὑμῶν* eingeschlossene) Korinthier erwähnt werden, die Paulus selbst getauft hat. Damit wüßte man aber freilich noch immer nicht, ob Paulus den Jakobus nicht bloß als Apostel im weiteren Sinne, auch außerhalb der geschlossenen Zwölfzahl angeführt haben sollte. Warum sollte eine solche weitere Bedeutung von *ἀπόστ.*, wie Wieseler a. a. O. S. 93 behauptet, gerade bei Paulus unstatthaft sein? Es geht aber auch sogar an, Gal. 1, 19 bloß *ἕτερον* (nämlich einen anderen bedeutenden Mann) auf *Ἰάκωβον* zu beziehen. Gal. 2, 16 wird aus dem Satz *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου* durch das folgende *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* nur die Rechtfertigung, ganz abgesehen von den Gesetzeswerken, näher bestimmt. Wenn es 1 Kor. 2, 11 heißt: *τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ*; so wird doch der Geist im Menschen nicht als *ἄνθρωπος* im vollen, persönlichen Sinne bezeichnet. Und 1 Kor. 8, 4: *οὐδεὶς θεὸς ἕτερος, εἰ μὴ εἷς* bezeichnet den einzig wahren Gott gar nicht als einen Gott unter andern Göttern im wahren Sinne des Worts. Wie die anderen Wesen, neben denen der christliche Gott als ein *θεὸς ἕτερος* erscheinen kann, jedenfalls nur uneigentlich, als *λεγόμενοι θεοί* V. 5, das Prädicat Gott führen, so kann auch Gal. 1, 19 Jakobus sehr wohl in einem anderen Sinne, als Petrus, als *ἀπόστολος* aufgefaßt sein.[2]) Finden wir doch of-

2) Besonders ist dieser Gebrauch von *ἕτερος* bei Lukas 10, 1. 23, 32 unleugbar.

fenbar denselben Jakobus 1 Kor. 15, 7 deutlich von dem vorher (V. 5) genannten Zwölfen unterschieden, wenn man auch ungewiß sein sollte, ob er zu den sogleich im Folgenden genannten τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν zu rechnen sei, und erscheinen doch 1 Kor. 9, 5 die Brüder Jesu überhaupt neben den Aposteln und Kephas. Gerade 1 Kor. 15, 7 haben wir übrigens nach der wahrscheinlichsten Erklärung einen Beweis dafür, daß P. das Prädicat ἀπόστολος auch in einem weiteren Sinne faßte, wenn es eines solchen Beweises noch bedürfte.

3. Die positive Entscheidung über diesen Jakobus, welchen Paulus meint, in seinem Verhältniß zu Jesu, zu den zwölf Aposteln und zur Urgemeinde kann nur im Zusammenhang aller Angaben des N. T. und der ältesten christlichen Überlieferung gegeben werden, über welche sich namentlich Wieseler so gänzlich hinwegsetzt. Brüder Jesu erwähnen schon unsere Evangelien. Jesus war ja nach Mtth. 1, 25 der Erstgeborene der Maria, und ihre nachgeborenen Söhne, die also als Söhne derselben Mutter seine Brüder heißen (Mtth. 12, 46, vgl. Mark. 3, 21. 31 f. Luk. 8, 19), sind nach Matth. 13, 55 Jakobus, Joseph (nach Tischendorf) Simon und Judas, nach Mark. 6, 3 Jakobus, Joses, Judas, Simon. Außerhalb der Apostel erscheinen auch Apg. 1, 14 die Brüder Jesu mit seiner Mutter. Auch das Evang. Joh. erwähnt 2, 12. 7, 3. 5. 10 Brüder Jesu, und zwar als ungläubig, womit auch die Mark. 3, 21 ausgesprochene Meinung der Verwandten stimmt, Jesus sei von Sinnen. Dieser Jakobus erscheint also, wenigstens bei Matth., ganz eigentlich in dem Sinne als Bruder Jesu, welchen der Glaube an die vaterlose Erzeugung Jesu zuließ. Er ist ferner nach allen Angaben persönlich verschieden von den beiden Aposteln dieses Namens, Jakobus dem Sohn des Zebedäus und Bruder des Johannes (Mtth. 10, 2), und dem gleichnamigen Sohn des Alphäus (Mtth. 10, 3). So auch Mark. 3, 16. 18. Luk. 6, 14. 15. Unter dem Ἰούδας Ἰακώβου Luk. 6, 16. Apg. 1, 13 ist nicht sowohl ein Bruder des letzteren Jakobus, als vielmehr der Sohn eines anderen Jakobus zu verstehen, und

zwar ist er, wenn wir die Apostelkataloge in Einklang bringen wollen, Mtth. 10, 3. Mark. 3, 18 als Lebbäus und Thaddäus genannt. In der Leidensgeschichte finden wir nun unter den Begleiterinnen Jesu, die von fern der Kreuzigung zusahen, Mtth. 27, 56 neben der Maria von Magdala und der Salome, Mutter der Söhne Zebedäi, noch eine Maria, Mutter des Jakobus und Joses, genannt. Dieselbe bezeichnet Mark. 15, 40 als Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ. Am natürlichsten denkt man hier allerdings an die Mutter des Apostels Jakobus Alphäi, der sehr wohl zum Unterschied von dem Bruder des Johannes diesen Beinamen führen konnte. Dieselbe Maria finden wir bei dem Begräbniß, Mtth. 27, 61 ἡ ἄλλη Μαρία, Mark. 15, 47 als Μαρία Ἰωσῆ (Tischendorf: ἡ Ἰωσῆτος). Unter dieser Maria würde man also die Gattin des Alphäus verstehen müssen. Nach dem Evang. Joh. 19, 25 stehen nun am Kreuz Maria, die Mutter Jesu, καὶ ἡ ἀδελφὴ τοῦ μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ ἡ Μαγδαληνή. Es wird auch von Lücke richtig bemerkt, daß hier die Maria, Gattin des Klopas oder Alphäus, gar nicht als Schwester der Maria, Mutter Jesu, bezeichnet wird, von welcher sie vielmehr verschieden ist, so daß wir auf diese Stelle um so weniger Combinationen über die Verwandtschaftsverhältnisse Jesu bauen können. Nähme man sie als Schwester der Maria und nach Jud. V. 1 den Judas, Bruder des Jakobus, als ihren Sohn, so würde man ja das Unglaubliche erhalten, daß nicht bloß zwei Schwestern, sondern auch zwei ihrer Söhne dieselben Namen führten. Das N. T. muß uns somit nicht nur die Thatsache bestätigen, daß es im engeren Apostelkreise keine wirklichen Brüder Jesu gab, sondern es berechtigt uns an und für sich noch nicht einmal, uneigentliche Brüder oder Vettern Jesu, Söhne des Alphäus, in demselben anzunehmen. Gehen wir nun den weiteren NTlichen Angaben über die Geschichte der Genannten, die den Namen Jakobus führen, nach, so erfahren wir also aus Paulus bloß etwas von dem Bruder des Herrn, der namentlich in Jerusalem wirksam war

und als die höchste Auctorität der strengeren judenchristlichen Partei galt (Gal. 2, 12). Aus der Apg. 12, 3 erfahren wir die Enthauptung des Apostels Jakobus, Sohnes Zebedäi. Dann wird 12, 17. 15, 13 f. 21, 18 f. ohne weitere Bestimmung ein Jakobus genannt, der ebenso, wie bei Paulus, als das bedeutendste Haupt der Urgemeinde erscheint (12, 17 ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα), der auf dem Apostelconvent nach Petrus das Wort ergreift, den Paulus bei seiner letzten Ankunft in Jerusalem zuerst besucht. Warum soll dieser Jakobus nicht ebenso, wie bei Paulus, der Bruder des Herrn gewesen sein? Warum soll der Verf. der Apg. nicht gerade bei einer so bekannten, hervorragenden Persönlichkeit eine nähere Bestimmung für unnöthig gehalten haben? Gleichwohl benutzt nicht bloß Wieseler diese scheinbare Schwierigkeit für seine Ansicht, daß der Apostel Jakobus, nicht der Bruder des Herrn, das hochberühmte Haupt der Urgemeinde war, sondern auch Winer (Art. Jakobus) glaubt, hier eine von Paulus und den Kirchenvätern abweichende Auffassung annehmen zu müssen, weil er sich nicht denken kann, daß Lukas, der so eben erst (12, 2) von Jakobus major gesprochen und 1, 13 nur noch den Jakobus Alphäi genannt habe, seinen Lesern die Zumuthung gemacht haben könne, hier an einen dritten, vorher gar nicht ausdrücklich genannten Jakobus zu denken. Diese Zumuthung war aber jedenfalls sehr gering, wenn der Bruder des Herrn als Haupt der Urgemeinde eine so bedeutende und allgemein bekannte Persönlichkeit war, wie wir nach Paulus und den ältesten christlichen Schriften voraussetzen müssen. Um so mehr müßte man eher bei Jakobus minor, wenn er gemeint wäre, eine nähere Bestimmung erwarten. Es ist also gar kein Grund vorhanden, innerhalb des N. T. irgend eine Abweichung von der geschichtlichen Überlieferung anzunehmen, daß dieser Jakobus, dessen Bischofsstuhl die Kirche von Jerusalem noch zur Zeit des Eusebius (KG. VII, 19. 32) als heilige Reliquie ihres ersten Vorstehers aufbewahrte, der Bruder des Herrn gewesen ist. Diesen Jakobus nennt ja schon Josephus

bei der Erzählung seiner Hinrichtung (kurz vor dem Regierungsantritt des Procurator Albinus im J. 62) ausdrücklich ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ (Ant. XX, 9, 1), wenn sein Text von christlicher Interpolation frei sein sollte. So lebte Jakobus mit dem Beinamen „der Gerechte" in der Literatur und Tradition der Judenchristen fort. In ihrem hebräischen Evangelium, dessen Auferstehungsbericht wir aus Hieronymus de vir. illustr. c. 2 kennen lernen, erscheint der Auferstandene zuerst seinem Bruder Jakobus und wiederholt mit ihm das heilige Mahl, an dessen Einsetzung derselbe bereits theilgenommen hatte (vgl. 1 Kor. 15, 7). In der pseudoclementinischen Literatur, deren Grundschrift, das petrinische Kerygma, jedenfalls sehr alt ist, erscheint Jakobus nicht bloß in Jerusalem als Bischof (Rec. I, 43 qui a Domino ordinatus est — episcopus, vgl. I, 66 und Epist. Petr. ad Jacob.), sondern als Oberbischof (Epist. Clem. ad Jacob. ἐπισκόπων ἐπίσκοπος), als das Oberhaupt der ganzen Christenheit, an den selbst die Apostel, wie Petrus, aus der Ferne ihre Relationen richten müssen, zu dem sie überhaupt in einem mehr untergeordneten, als nebengeordneten Verhältniß stehen. In dieser Eigenschaft hat er von Jerusalem aus jeden christlichen Lehrer, dem man Gehör und Glauben schenken soll, zu beglaubigen. Rec. IV, 35: Propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Jacobi fratris Domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel ejus quicunque post ipsum fuerit. Hom. XI, 35: *Διὸ πρὸ πάντων μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν καὶ μετὰ μαρτύρων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς κτλ.* Diese hohe Stellung des Jakobus scheint sogar bei Paulus durchzublicken, wenn er Gal. 2, 9 vor den beiden Aposteln Petrus und Johannes genannt wird, und wenn Petrus später in Antiochien (Gal. 2, 13) die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, die Leute, die von Jakobus kamen, so respectirt, daß er sich aus Furcht

vor den Gläubigen aus der Beschneidung von der Gemeinschaft mit den Heidenchristen zurückzieht. Der Sache nach ist es ja gar nicht unwahrscheinlich, daß die Judenchristen gerade auf einen Bruder des Herrn die Centralleitung der ganzen Kirche, gleichsam die Statthalterschaft Christi übertrugen. Auch ist es noch gar keine Abweichung von der Darstellung des Paulus, wenn Jakobus in den clement. Homilien nur als λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου bezeichnet wird. Hierin liegt nicht entfernt die Andeutung, daß er etwa bloß ein Vetter Jesu, wie man meint, ein Sohn des Alphäus, gewesen sei, sondern es erklärt sich dieser Ausdruck einfach daraus, daß der Adam-Christus und Vater des ganzen Menschengeschlechts (Hom. III, 19) überhaupt nur im uneigentlichen Sinne Brüder haben konnte. Übrigens wurde diese Ansicht sehr begünstigt durch das eigenthümliche Evangelium, welches der Verfasser gebrauchte, und welches nach aller Wahrscheinlichkeit das Petrus-Evangelium war.[3]) In diesem Evangelium waren nämlich, wie wir aus Origenes (Comm. in Matth. T. X, 17, p. 462) wissen, ebenso wie in dem Protevang. Jacobi, die Brüder Jesu, im Widerspruch mit Matth. 1, 25, aus einer früheren Ehe Joseph's abgeleitet, so daß Jesus um so mehr nur durch die Maria mit dem davidischen Geschlecht zusammenhing und aus allen menschlichen Familienverhältnissen losgerissen erschien. Hier finden wir die Brüder Jesu also als Söhne Joseph's und nicht der Maria, so daß sie hinsichtlich der Abstammung eigentlich gar nichts mit ihm gemein haben, und nur mit Rücksicht auf den Pflegevater Jesu, der ihr eigentlicher Vater war, Brüder Jesu in einem sehr uneigentlichen Sinne heißen können. Ein wichtiger Zeuge über unsern Jakobus ist endlich Hegesipp. Dieser Judenchrist giebt uns bei Euseb. KG. II, 23 eine ausführliche Beschreibung des Lebens und Todes unsers Jakobus. Er unterscheidet ihn sogleich von den Aposteln, indem er sagt: διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου

3) Vgl. m. Krit. Unters. S. 336.

Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν. Vom Mutterleib an sei er heilig gewesen, er habe weder Wein noch starke Getränke getrunken, auch nichts Lebendiges gegessen. Ein Scheermesser sei auf sein Haupt nicht gekommen, mit Öl habe er sich nicht gesalbt und Bäder nicht gebraucht. Es sind dieses Züge, welche ihn uns deutlich als Nasiräer schildern, der außerdem noch eine essäische Färbung trägt. Auch die Essäer enthielten sich ja wenigstens aller blutigen Opfer (Philo Quod liber quisquis virtuti studet p. 457, Josephus Ant. XVIII, 1, 5) und zwar wohl nur deßhalb, weil sie das Leben in den Thieren zu verletzen scheuten (wenigstens durften selbst Ausgestoßene nur Kraut essen, Josephus de bello jud. II, 8, 8); auch sie vermieden den Gebrauch des Öls (Joseph. de b. j. II, 8, 3). Zwar badeten sie sich sehr eifrig in Flußwasser (Joseph. d. b. j. II, 8, 5. 7), aber das βαλανεῖον dessen sich Jakobus nach Hegesipp enthielt, braucht gar nicht, wie noch Ritschl (altkathol. Kirche S. 111) meint, ein solches einfaches und natürliches Bad, sondern nur ein künstliches und luxuriöses zu sein.[4]) Daß Jakobus gar nicht gebadet haben sollte, wäre so unglaublich und sinnlos, daß man schwerlich irren wird, wenn man Hegesipp's Aussage in diesem Sinne versteht. Die Enthaltung vom Fleischgenuß und das einfache Leben von Vegetabilien wird uns ja auch von Matthäus berichtet (Clemens v. Alex. Paed. II, 1) und in den Clementinen (Rec. VII, 6. Hom. XII, 6) von Petrus, wie es auch später Sitte der Ebioniten war (Epiphan. Haer. XXX, 15, vgl. Röm. 14, 21 καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν

---

4) Über Gesundheits- und Luxusbäder vgl. Clemens v. Alex. Paedag. III. 9. Letzterer Art scheint das Bad gewesen zu sein, welches Johannes in Ephesus verlassen haben soll, weil er fürchtete, daß das Badehaus (βαλανεῖον) wegen des gottlosen Cerinth zusammenfalle (Irenäus adv. haer. III, 3, 4). In dem ähnlichen Vorfall mit Ebion bei Epiphan. H. XXX, 24 wird das βαλανεῖον noch deutlicher als ein Luxusbad bezeichnet. Auch Tertullian billigt wohl einfache Bäder (Apologet. c. 42), aber nicht balneas laetiores hortulani maritimive secessus (de poenitent. c. 11).

οἶνον). Weiter schildert Hegesipp den Jakobus mit priesterlichen Zügen. Ihm allein sei es vergönnt gewesen, in das Heilige einzutreten, und in linnenen Kleidern, die er ausschließlich trug, ging er allein in den Tempel, um für sein Volk zu beten, so daß seine Kniee dickhäutig wurden, wie Kameelhaut. Dieser Schilderung liegt wahrscheinlich, wie Ritschl S. 112 mit Recht vermuthet, die Vorstellung zum Grunde, daß auch Christus selbst einerseits von Juda, andererseits von Levi abstammte (vgl. m. Krit. Unters. S. 266). Wegen dieser übergroßen Gerechtigkeit hieß er der Gerechte, und am Paschafeste wurde er von den Pharisäern, da er Jesum nicht verleugnen wollte, von der Zinne des Tempels herabgestürzt und gesteinigt. So unglaublich und fabelhaft diese Schilderung zum Theil ist, wie namentlich Ritschl hervorgehoben hat, so kann doch der Charakter des Jakobus in ihr nicht völlig erdichtet sein, und es wäre kaum begreiflich, wie Jakobus in dieser Weise verherrlicht sein könnte, wenn er nicht wirklich eine strengere judenchristliche Richtung vertrat. Auf die Verwandtschaftsverhältnisse Jesu führt uns noch näher, was Hegesipp über den Nachfolger dieses ersten Bischofs von Jerusalem mittheilt. Dieses scheint nämlich nicht recht zu der Annahme zu passen, daß Jakobus ein wirklicher Bruder Christi war. Seinen Nachfolger Simeon bezeichnet Hegesipp nämlich bei Euseb. KG. III, 32 als wirklichen Vetter Jesu, Sohn seines Oheims Klopas (ὁ ἐκ τοῦ θείου τοῦ κυρίου ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ), und ebdas. IV, 22 sagt er: Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Nach dieser Nachricht würden wir nicht bloß den Klopas, Vater des Apostels Jakobus minor, als Oheim Jesu anzusehen haben, womit freilich noch gar nicht die Combination bestätigt sein würde, daß seine Gattin Maria die Schwester der Mutter Jesu war,[5]) sondern es

5) Euseb. KG. III, 11 sagt nur: τὸν γὰρ Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ

könnte auch so scheinen, als sei unser Jakobus, der Vorgänger des Simeon, nicht eigentlich ein Bruder, sondern vielmehr der erste Vetter des Herrn, also der Apostel Jakobus, gewesen. Allein früher unterschied ja Hegesipp den Bruder des Herrn von den Aposteln. Deßhalb meinte Neander nach Credner's Vorgang (Einl. in d. N.T. II, S. 575), die Worte dadurch in Einklang mit anderen Aussagen Hegesipp's zu bringen, daß er *αὐτοῦ* auf Jakobus als Hauptsubject der ersten Hälfte des Satzes bezog. So würde Klopas sowohl Jesu als auch des Jakobus Oheim gewesen sein, und diese würden um so mehr Brüder gewesen sein. [6]) Wer soll aber der erste Vetter Jesu gewesen sein, wenn Simeon der zweite war? Neander und nach ihm de Wette (Einl. in d. N.T. §. 167 b., S. 334) denken an Jakobus Alphäi, während der Zusammenhang, daß die Gemeinde für ihre Leitung einen zweiten Vetter des Herrn vorzog, vielmehr auf unsern Jakobus als den ersten *ἀνεψιός* zurückweis't, der ihr vorgestanden hatte. Man braucht deßhalb freilich nicht mit Kern (d. Brief Jakobi untersucht und erklärt, S. 22) die Identität des gerechten Jakobus mit dem Sohn des Alphäus bei Hegesipp anzunehmen, wogegen schon der von de Wette hervorgehobene Umstand spricht, daß Hegesipp dann einfach den Simeon als Bruder seines Vorgängers bezeichnet haben würde. Es bleibt also nichts übrig, als entweder das Wort *ἀνεψιός* in dem allgemeineren Sinne eines Blutsverwandten auf Jakobus den Gerechten zu beziehen, oder die Bedeutung des *δεύτερος* ähnlich zu fassen, wie *ἄλλος* bei Homer und den Griechen überhaupt bekanntlich gebraucht wird. Jene Fassung wird offenbar durch den Glauben an die vaterlose Erzeugung Christi begün-

---

Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ. Ich sehe keinen Grund ein, mit Neander (KG. II, S. 559) zu behaupten, daß nach Hegesipp Klopas nicht bloß von Seiten des Joseph, sondern auch von Seiten der Maria Jesu Oheim war, da er eben nur den Klopas als Bruder Josephs kennt.

6) Es ist aber auch ganz statthaft, *αὐτοῦ* hier, gemäß III, 23, auf Christum zu beziehen.

stigt, und sie würde um so mehr zulässig sein, wenn auch Hegesipp der Tradition gefolgt sein sollte, daß die Brüder Jesu Kinder einer früheren Ehe, also nicht der Maria gewesen seien. Das davidische Geschlecht des Jakobus und des anderen Bruders Judas setzt Hegesipp freilich (a. a. O. II, 23. III, 20) deutlich voraus, wie es ihm auch bei Simeon (a. a. O. III, 32 *ὡς ὄντος ἀπὸ Δαβὶδ καὶ χριστιανοῦ*) feststeht, und so müßte er jedenfalls auch den Joseph zum Geschlecht David's gerechnet haben. Aber auch hiervon ganz abgesehen, so würde es sich schon aus der Art, wie er a. a. O. III, 20 den Judas, dessen Enkel Domitian aufsuchte, als *ὁ κατὰ σάρκα λεγόμενος αὐτοῦ* (Jesu) *ἀδελφός* anführt, vollkommen erklären, daß er ein so uneigentliches Bruderverhältniß auch mit dem Ausdruck *ἀνεψιός* bezeichnen konnte. So ist es um so weniger nöthig, daß wir von der zweiten angegebenen Fassung in diesem Falle Gebrauch machen, obwohl sie nach der Analogie von *ἕτερος* Gal. 1, 19 nicht unbedingt abzuweisen ist. Jedenfalls sieht also noch Hegesipp Jakobus den Gerechten als verschieden von den Aposteln und als Bruder Jesu in dem Sinne an, welchen seine Christologie zuließ, während Clemens v. Alex. im 7. Buch der Hypotyposen (bei Euseb. KG. II, 1) denselben schon ganz zu den Aposteln zu rechnen scheint.[7])

---

7) Auch Irenäus adv. haer. III, 12, 15 verwechselt ja den Jakobus des Galaterbriefs sogar mit dem Apostel d. N., Sohn des Zebedäus: Apostoli, quos universi actus et universae doctrinae Dominus testes fecit (ubique eum simul cum eo adsistentes inveniuntur Petrus et Jacobus et Johannes), religiose agebant circa dispositionem legis etc. — Über unsern Jakobus möchte ich noch fragen, ob nicht gerade ihn schon Papias gemeint hat, wenn er in dem Vorwort seiner Schrift (bei Euseb. KG. III, 39) als Quellen seiner Überlieferungen die Aussagen von Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus oder anderer Jünger des Herrn anführt? — Zu dem Ausdruck Hegesipp's möchte sich auch der Anfang Acta Philippi p. 75 Tischdf. vergleichen lassen, welcher den Simon des Klopas benennt *δεύτερον γενόμενον ἐπίσκοπον μετὰ Ἰάκωβον τὸν χρηματίσαντα ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.*

Gehen wir schließlich noch auf das Verhältniß der paulinischen Darstellung der Verabredung über die Berechtigung der Heidenmission zu der Darstellung der Apostelgeschichte ein, so zeigt sich die Verlegenheit der apologetischen Kritik schon in den verschiedensten Ansichten über die Frage, welche in der Apg. erzählte Reise nach Jerusalem der vom Apostel selbst beschriebenen entspreche. Während man früher wohl, weil man es mit Recht undenkbar fand, daß Paulus hier eine Reise übergangen haben könne, diese Reise als die zweite auch mit der zweiten der Apg. 11, 30. 12, 25 identificirte, so hat neuestens Wieseler (Chronol. d. apost. Zeit. S. 179 f.) den Versuch gemacht, der gefährlichen Berührung des paulinischen Berichts mit der Darstellung des Apostelconvents in der Apg. C. 15 dadurch zu entgehen, daß er mit einer sich schon an sich nicht empfehlenden Überspringung dieser zu dem bedeutungsvollen Apostelconvent erfolgten Reise die Apg. 18, 21. 22 kaum angedeutete Festreise nach Jerusalem für die von Paulus beschriebene erklärte. Dieser Versuch hat nicht nur von kritischer Seite (Baur, Theol. Jahrb. 1849, S. 460 f. Zeller, ebdas. S. 426 f.) den entschiedensten Widerspruch erfahren, sondern auch wohl nur bei einem neuesten Interpreten der Pastoralbriefe Beifall gefunden, während selbst die conservativeren Schriftgelehrten Meyer, Neander u. A. an der Identität dieser Reise mit der Apg. 15 erzählten festhielten, und beherztere Apologeten, wie Ebrard (a. a. O. S. 715 f.), den biblischen Chronologen gar deßhalb getadelt haben, daß er sich durch die Baur'sche Kritik viel zu sehr „imponiren“ und durch diesen Respect zu einer so unhaltbaren Ansicht habe verleiten lassen. Da es schon von vorn herein völlig undenkbar ist, daß die Apg. 11, 30 schon vor der ersten Missionsreise erzählte Überbringung einer Beisteuer nach Jerusalem durch Paulus und Barnabas diejenige Reise sein sollte, welche der Apostel 14 Jahre nach seiner Bekehrung mit Barnabas und Titus unternahm, um sich über die Grundsätze seiner Wirksamkeit mit der Urgemeinde zu verständigen, so könnte freilich außer der Reise zum Apostelconvent nur noch jene spätere,

wenigstens angedeutete Festreise Apg. 18, 21 in Betracht kommen. Allein, wie es auch mit ihrer Geschichtlichkeit stehe, der Versuch, sie dem Apostel unterzuschieben, scheitert schon daran, daß Paulus hier, wie noch später in Antiochien (Gal. 2, 13), in Gemeinschaft und im Zusammenwirken mit Barnabas (2, 9) erscheint, während er sich vor jener Reise mit ihm entzweit und von ihm bereits getrennt hatte (Apg. 15, 36—39), so wie daran, daß Paulus in diesem Zusammenhang eine so bedeutende Reise, wie die zum Apostelconvent, unmöglich hätte übergehen können. Freilich hat Wieseler, welcher den Widerspruch von Apg. C. 15 mit Gal. 2, 1 nicht wegleugnen kann, seiner Hypothese dadurch einen gewissen Pragmatismus zu geben versucht, daß er das frühere, angeblich nur provisorische Apostelbecret über die Bedingungen der Zulassung von Heiden jetzt bei der Besprechung mit den Säulenaposteln ausdrücklich aufgehoben werden läßt (a. a. O. S. 201 f.), woraus es sich erkläre, daß Paulus früher die Beschneidung an Timotheus Apg. 16, 3 willig vollzogen, jetzt aber an Titus nicht gelitten und später bei der Frage über den Genuß von Götzenopferfleisch 1 Kor. 8—10 die Bestimmungen des Apostelconcils schon ganz außer Acht gelassen habe. Aber wie sehr schließt schon die Apg. diese grundlosen Combinationen aus! Jene feierlich im Namen des heil. Geistes (Apg. 15, 28) gegebenen Beschlüsse sind ja in der Apg. so wenig bloß provisorisch (man denke!), daß Paulus sie nicht bloß bei seiner zweiten Missionsreise seinen Gemeinden einschärft (16, 4), sondern daß Jakobus, der nach dieser Hypothese in ihre Aufhebung eingewilligt haben soll (!), den Paulus noch bei seiner letzten Reise nach Jerusalem Apg. 21, 25 ausdrücklich auf sie als zu Recht bestehend verweis't: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν, κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς, εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό, τε εἰδωλόθυτον καὶ τὸ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.* Was kann daher in solchen Versuchen deutlicher hervortreten, als das erklärliche Streben, der Gefahr zu entgehen, welche dem Bericht

der Apostelgeschichte von der authentischen Darlegung des Apostels droht?

Die Apg. läßt 15, 1 f. in Antiochien selbst durch Nachkömmlinge aus Judäa die Nothwendigkeit der Beschneidung zur Seligkeit behauptet werden, und in Folge der durch sie veranlaßten Streitfrage den Paulus, Barnabas und einige Andere (Titus wird ja in ihr nie genannt) von der antiochenischen Gemeinde zu den Aposteln und Presbytern von Jerusalem abgesandt werden. Bei ihrer Ankunft in Jerusalem wird dieselbe Behauptung durch christliche Pharisäer vertreten, und bei der zur Entscheidung der Streitfrage veranstalteten Versammlung der Apostel und Presbytern tritt zuerst Petrus für die Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz auf, und Jakobus unterstützt seinen Antrag mit der genaueren Bestimmung, daß die Heidenchristen sich des Götzenopferfleisches, der Hurerei, des Erstickten und des Bluts enthalten sollen (15, 20). Dieser Vorschlag wird zum Beschluß der Urgemeinde und ihrer Häupter erhoben und in der Form eines vom heil. Geiste gegebenen Decrets dem Paulus, Barnabas nebst Anderen zur Überbringung nach Antiochien übergeben. Wie sehr contrastirt diese Darstellung mit dem authentischen Bericht des Apostels! Wie unselbständig und passiv erscheint hier der Heidenapostel, der schon nicht einmal in Folge eines inneren Antriebs (Gal. 2, 2), sondern bloß als Abgesandter der Gemeinde von Antiochien nach Jerusalem geht, um hier die Entscheidung der Urgemeinde einzuholen, der selbst bei den Verhandlungen nur referirt (Apg. 15, 12), ohne irgend selbständig in ihren Gang einzugreifen, und sich ohne alles Bedenken einem Beschluß unterwirft, der wenigstens in Betreff des Genusses von Götzenopferfleisch seinen liberaleren Ansichten (1 Kor. 8, 1 f.) gar nicht entsprach, einem Beschluß, der für die Judenchristen noch immer die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes anerkannte! Wie wenig erkennen wir auch die Säulenapostel des Galaterbriefs in diesem Bericht wieder, der den Petrus und Jakobus die möglichste Freiheit der Heidenchristen von dem Gesetz befürworten und das Verlangen

der Beschneidung für sie nur von einigen christlichen Pharisäern ausgesprochen werden läßt! Daß auch nach Paulus vor der Gemeinde verhandelt wurde, ist freilich unleugbar; aber eine solche Verhandlung wird durch seine Darstellung ebenso bestimmt ausgeschlossen, wie die eigentliche entscheidende Verhandlung in der Apg. ganz umgangen wird, bei welcher auch die Beschneidung des Titus verlangt wurde, und in welcher Paulus nicht so ganz passiv auftrat, sich zu den dargelegten Grundsätzen seiner Wirksamkeit keine Zusätze, wie die Bestimmungen Apg. 15, 20. 29 gewesen sein müßten, gefallen ließ. Wäre das Verhältniß der beiderseitigen Missionen schon so völlig ausgeglichen und geregelt, wie es nach der Apg. der Fall gewesen sein müßte, hätte Paulus sich durch die Anerkennung eines solchen Beschlusses zwar einerseits gebunden, aber auch andererseits in den fixirten Grenzen durch die Auctorität der Urgemeinde befestigt, wie konnte er diese Beschlüsse, diese Magna charta seiner apostolischen Wirksamkeit, solchen Missionären gegenüber, wie die galatischen, welche jedenfalls mehr den Heidenchristen auferlegen wollten, völlig verschweigen, etwa, wie Neander meint, eine solche abschließende Übereinkunft als den Lesern bekannt voraussetzen? Ja, wie wäre, wenn die Beschlüsse der Apg. geschichtlich wären, [8]) nur das bald darauf in Antiochien erfolgte Benehmen des Petrus erklärlich, welches die Apostelg. ebenso verschweigt, wie es Paulus zum Beweis seiner apostolischen Selbständigkeit nachdrücklich hervorhebt?

Der Besuch des Petrus in Antiochien. II, 11—21.

Die Erzählung des Auftritts zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, über welchen die Apg. gänzlich hinweggeht, ist

8) Es gehört nicht hierher, die Entstehung der Darstellung der Apg. positiv zu erklären. Nur so viel sei bemerkt, daß es kaum möglich sein wird, mit Ritschl (altkath. K. S. 121 f.) auch nur die Erlassung dieses Decrets von Seiten der Urapostel festzuhalten. Vgl. Zeller's sorgfältige Auseinandersetzung Theol. Jahrb. 1850, S. 346 f. 1851, S. 383 f. 463 f., wo auch Ritschl's Annahme abgelehnt wird.

im Allgemeinen schon oben S. 60 f. erörtert, so daß wir bei der Feststellung des Einzelnen nur noch geringe Schwierigkeiten zu überwinden haben. Durch die Unterredung in Jerusalem war jedenfalls das gute Einvernehmen zwischen Paulus und den Uraposteln so weit hergestellt, als es bei der Verschiedenheit ihrer Ansichten nur möglich war, so daß wir uns darüber nicht wundern dürfen, daß Petrus bald darauf Antiochien, diesen Mittelpunct der Heidenmission, besuchte. Denn es ist entschieden willkürlich, wenn Schneckenburger (Zweck d. Apg. S. 158 f.) diesen Besuch vor das Apostelconcil verlegt hat (wogegen Zeller Th. J. 1850, S. 336). Das Benehmen des Petrus in Antiochien bezeichnet Paulus sogleich V. 11 als ein solches, in welchem er als verurtheilt, und zwar durch sich selbst, durch seine Wankelmüthigkeit und Inconsequenz gerichtet erschien. In Betreff der *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* V. 12 geben selbst de Wette und Meyer zu, daß diese Leute von Jakobus gesandt seien (vgl. Mtth. 26, 47). Und ist es auch nicht geradezu gesagt, daß sie dem Petrus den Auftrag brachten, sich von den Heidenchristen zurückzuziehen, so ist es doch höchst auffallend, daß derselbe nun plötzlich aus Furcht vor den Gläubigen aus der Beschneidung die Gemeinschaft mit den Heidenchristen abbricht. Inwiefern Paulus diese Handlungsweise, zu der sogar Barnabas durch das Ansehen des ersten Apostels fortgerissen werden konnte, unter den Gesichtspunct der Heuchelei stellt, ist schon oben gezeigt worden. So sah Paulus, daß sie Alle nicht gerade wandelten nach (*πρὸς* vom Ziel oder von der Norm) der Wahrheit des Evangelium! Die durch dieses Benehmen veranlaßte Rede V. 14—21 ist nach ihrem Gedankengang und in ihren bedeutendsten Schwierigkeiten bereits oben erklärt. Zur Vervollständigung ist aber noch Folgendes zu bemerken. Zu *ἀναγκάζειν* V. 14 kann man außer Clem. Hom. XIV, 7 und Rec. IX, 28 (griech. bei Bardesanes, s. Grabe Spicil. I, p. 299), wo es vom Zwange der Schicksalsmacht gebraucht wird, noch Hom. XIII, 17 vergleichen, wo dem Manne gerathen wird, seine Frau zu der wahren Lehre anzuhalten (*ἀνάγκασον*). Daß *παραβάτης*

der Beschneidung für sie nur von einigen christlichen Pharisäern ausgesprochen werden läßt! Daß auch nach Paulus vor der Gemeinde verhandelt wurde, ist freilich unleugbar; aber eine solche Verhandlung wird durch seine Darstellung ebenso bestimmt ausgeschlossen, wie die eigentliche entscheidende Verhandlung in der Apg. ganz umgangen wird, bei welcher auch die Beschneidung des Titus verlangt wurde, und in welcher Paulus nicht so ganz passiv auftrat, sich zu den dargelegten Grundsätzen seiner Wirksamkeit keine Zusätze, wie die Bestimmungen Apg. 15, 20. 29 gewesen sein müßten, gefallen ließ. Wäre das Verhältniß der beiderseitigen Missionen schon so völlig ausgeglichen und geregelt, wie es nach der Apg. der Fall gewesen sein müßte, hätte Paulus sich durch die Anerkennung eines solchen Beschlusses zwar einerseits gebunden, aber auch andererseits in den fixirten Grenzen durch die Auctorität der Urgemeinde befestigt, wie konnte er diese Beschlüsse, diese Magna charta seiner apostolischen Wirksamkeit, solchen Missionären gegenüber, wie die galatischen, welche jedenfalls mehr den Heidenchristen auferlegen wollten, völlig verschweigen, etwa, wie Neander meint, eine solche abschließende Übereinkunft als den Lesern bekannt voraussetzen? Ja, wie wäre, wenn die Beschlüsse der Apg. geschichtlich wären, [8]) nur das bald darauf in Antiochien erfolgte Benehmen des Petrus erklärlich, welches die Apostelg. ebenso verschweigt, wie es Paulus zum Beweis seiner apostolischen Selbständigkeit nachdrücklich hervorhebt?

Der Besuch des Petrus in Antiochien. II, 11—21.

Die Erzählung des Auftritts zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, über welchen die Apg. gänzlich hinweggeht, ist

---

8) Es gehört nicht hierher, die Entstehung der Darstellung der Apg. positiv zu erklären. Nur so viel sei bemerkt, daß es kaum möglich sein wird, mit Ritschl (altkath. K. S. 121 f.) auch nur die Erlassung dieses Decrets von Seiten der Urapostel festzuhalten. Vgl. Zeller's sorgfältige Auseinandersetzung Theol. Jahrb. 1850, S. 346 f. 1851, S. 383 f. 463 f., wo auch Ritschl's Annahme abgelehnt wird.

im Allgemeinen schon oben S. 60 f. erörtert, so daß wir bei der Feststellung des Einzelnen nur noch geringe Schwierigkeiten zu überwinden haben. Durch die Unterredung in Jerusalem war jedenfalls das gute Einvernehmen zwischen Paulus und den Uraposteln so weit hergestellt, als es bei der Verschiedenheit ihrer Ansichten nur möglich war, so daß wir uns darüber nicht wundern dürfen, daß Petrus bald darauf Antiochien, diesen Mittelpunct der Heidenmission, besuchte. Denn es ist entschieden willkürlich, wenn Schneckenburger (Zweck d. Apg. S. 158 f.) diesen Besuch vor das Apostelconcil verlegt hat (wogegen Zeller Th. J. 1850, S. 336). Das Benehmen des Petrus in Antiochien bezeichnet Paulus sogleich V. 11 als ein solches, in welchem er als verurtheilt, und zwar durch sich selbst, durch seine Wankelmüthigkeit und Inconsequenz gerichtet erschien. In Betreff der τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου V. 12 geben selbst de Wette und Meyer zu, daß diese Leute von Jakobus gesandt seien (vgl. Mtth. 26, 47). Und ist es auch nicht geradezu gesagt, daß sie dem Petrus den Auftrag brachten, sich von den Heidenchristen zurückzuziehen, so ist es doch höchst auffallend, daß derselbe nun plötzlich aus Furcht vor den Gläubigen aus der Beschneidung die Gemeinschaft mit den Heidenchristen abbricht. Inwiefern Paulus diese Handlungsweise, zu der sogar Barnabas durch das Ansehen des ersten Apostels fortgerissen werden konnte, unter den Gesichtspunct der Heuchelei stellt, ist schon oben gezeigt worden. So sah Paulus, daß sie Alle nicht gerade wandelten nach (πρὸς vom Ziel oder von der Norm) der Wahrheit des Evangelium! Die durch dieses Benehmen veranlaßte Rede V. 14—21 ist nach ihrem Gedankengang und in ihren bedeutendsten Schwierigkeiten bereits oben erklärt. Zur Vervollständigung ist aber noch Folgendes zu bemerken. Zu ἀναγκάζειν V. 14 kann man außer Clem. Hom. XIV, 7 und Rec. IX, 28 (griech. bei Bardesanes, s. Grabe Spicil. I, p. 299), wo es vom Zwange der Schicksalsmacht gebraucht wird, noch Hom. XIII, 17 vergleichen, wo dem Manne gerathen wird, seine Frau zu der wahren Lehre anzuhalten (ἀνάγκασον). Daß παραβάτης

V. 18 die specielle Beziehung auf den Abfall von Gesetzen hat, wird noch klarer aus Hom. II, 52. III, 39, wo Adam gegen den Vorwurf in Schutz genommen wird, ein παραβάτης des göttlichen Gebots gewesen zu sein. „Ich bin", sagt Paulus V. 19, „durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben." Von einem Abgestorbensein des Christen für das Gesetz ist auch Röm. 7, 4 (vgl. Kol. 2, 20) die Rede. Ist man doch als Christ auch der Sünde abgestorben (Röm. 6, 2. 8). In wiefern ist aber dieses Abgestorbensein für das Gesetz gerade durch das Gesetz vermittelt? Offenbar ist hier nur daran zu denken, daß eben durch das Gesetz die in der fleischlichen Natur des Menschen gegründete Unfähigkeit zum Bewußtsein kommt, aus eigener Kraft den Willen Gottes zu vollbringen (Röm. 7, 7 f. 18 f.). So tödtet (Röm. 7, 10. 11. 8, 2), vernichtet das Gesetz, weil ihm die lebendigmachende Kraft fehlt (Gal. 3, 21), den redlichen und sittlichen Willen des besseren, inwendigen Menschen, und eben diese durch die innere Lebenserfahrung der Gesetzesreligion vermittelte Einsicht in die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung ergiebt den Umschwung, daß man sich dem Gesetze, durch welches man die Gerechtigkeit nicht erreichen kann, abwendet, die in Christo dargebotene Gnade Gottes (V. 21) ergreift.[1] So war es ja gerade bei Paulus die innere Dialektik der Gesetzesreligion, welche ihn das christliche Glaubensleben als ein ganz neues Leben (vgl. 6, 15. 2 Kor. 5, 17), als ein Leben erkennen ließ, in welchem der Mensch seine endliche Individualität abgestreift hat (vgl. 1 Kor. 6, 19), das Organ geworden ist, in dem Christus lebt (Gal. 1, 16. 3, 27. 4, 19). Je intensiver diese Bedeutung des Glaubenslebens ist, desto mehr muß es als eine Verwerfung (ἀθετεῖν ganz ähnlich 1 Theff. 4, 8) der dargebotenen Gnade Gottes erscheinen, wenn man noch als Christ durch das Gesetz Gerechtigkeit sucht (V. 21).

1) Über V. 20 ὃ δὲ νῦν ζῶ vgl. Röm. 6, 10: ὃ γὰρ ἀπέθανε (Χριστός). — Zur Sache vgl. Gal. 3, 21 f.

mußte als die höchste Thorheit erscheinen, einen solchen geistigen Anfang fleischlich zu beschließen (ἐπιτελεῖσθε V. 3 Medium, wie ἐναρξάμενοι πνεύματι Dativ der Art und Weise vgl. 5, 25. 1 Kor. 11, 5. 2 Kor. 1, 15). Evangelium und Gesetz verhalten sich also, wie Geist und Fleisch, zwar nicht als ob das Gesetz an sich fleischlich wäre (dagegen Röm 7, 14), nur fleischliche Satzungen (Hebr. 9, 10) enthielte, sondern weil der Standpunct des Menschen unter dem Gesetze fleischlich ist (Röm. 7, 14), weil das Gesetz den Willen Gottes nur in Beziehung zu der nicht aufgehobenen menschlichen, fleischlichen Schwäche ausdrückt (Gal. 5, 23). So war die Hinwendung der Galater zum Judaismus recht eigentlich ein Herabsinken von der Geistesreligion zu fleischlicher Äußerlichkeit und Schwäche. Vergebens hatten sie bereits so Großes und Herrliches an sich erfahren. Nur so ist dem Zusammenhang gemäß V. 4 τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ, εἴγε καὶ εἰκῇ zu erklären, wo aller Nachdruck eben auf der Vergeblichkeit solcher Gnadenerweisungen ruht, deren Empfangen, weil der Mensch dem göttlichen Geiste gegenüber passiv ist (vgl. 5, 18. Röm. 8, 14), recht eigentlich ein πάσχειν ist.[3]) Könnt ihr es denn verkennen — so schließt Paulus V. 5 diese Appellation an die christliche Lebenserfahrung —, daß Gott den Geist nur spendet (ἐπιχορηγεῖν vgl. 2 Kor. 9, 10. Phil. 1, 19) im Zusammenhang mit der Glaubenskunde, mit der Predigt des Evangelium, nicht mit Gesetzeswerken?

---

erstere Bedeutung vorziehen, da es sich in diesem Falle von selbst verstand, daß die Kunde keine erfolglose war, sondern zu der Annahme führte. Die πίστις ist hier nicht objectiver, als 1, 23. 3, 23, der Glaube als wesentlicher Inhalt des Christenthums selbst. So allein steht die Glaubensbotschaft in dem entsprechenden Verhältniß zu den Gesetzeswerken. Über ἀκοή in dem Sinn von φήμη, Mtth. 9, 26 vgl. Mtth. 4, 24. 14, 1. 24, 6.

3) Welche Verkennung dieses Zusammenhangs ist es, wenn Meyer bei dem Leiden an die vielen Gesetzesplackereien denkt, mit welchen die Galater schon behelligt waren! Wie stimmt dazu nur εἴγε καὶ εἰκῇ?

schaft der zukünftigen Erlösung (2 Kor. 5, 5. Röm. 8, 23) der menschlichen Natur mitgetheilte göttliche Lebensprincip äußert sich nicht bloß in der immanenten Durchdringung, Erleuchtung und Heiligung der menschlichen Natur (Gal. 5, 16 f. 1 Kor. 2, 10 f. Röm. 5, 5) zu der höchsten Erkenntniß und Liebe Gottes; sondern der göttliche Geist tritt auch in ein transcendentes Verhältniß zu der von ihm beherrschten menschlichen Persönlichkeit, er tritt als ein höheres Selbstbewußtsein und Vermögen zu dem rein menschlichen hinzu (vgl. Gal. 4, 6. Röm. 8, 16. 26). Nur hierin ist der Grund der außerordentlichen Erscheinungen zu suchen, die in dem urchristlichen Geistesleben als eine Erhebung über den Umkreis des weltlichen Selbstbewußtseins und Vermögens, in ekstatischen Verzückungen und wunderbaren Kraftäußerungen hervortreten. Neben den Charismen der Weisheit, Erkenntniß, des Glaubens, der Kirchenleitung giebt es auch außerordentliche Geistesgaben, Charismen der Prophetie und Glossolalie, der *δυνάμεις*, die besonders in Krankenheilungen bestanden haben müssen.[1]) Solche Charismen erwähnt Paulus an sich selbst als *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* (1 Kor. 14, 18. 2 Kor. 12, 11. Röm. 15, 18, vgl. 1 Kor. 12, 28), solche Geistesgaben traten namentlich in Korinth auch bei denjenigen hervor, die deßhalb in eminenter Weise *οἱ πνευματικοί* hießen (1 Kor. 14, 37), und solche Charismen setzt Paulus auch hier in den noch gar nicht sehr lange bestehenden Gemeinden von Galatien voraus (V. 5 *ὁ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν*), wo es ja auch ähnliche geisterfüllte Christen oder *πνευματικοί* (6, 1) gab. Die christliche Lebenserfahrung der Galater war somit ein schlagender Beweis dafür, daß das höchste Geistesleben des Christenthums, die höchste Gemeinschaft mit Gott, ganz ohne Gesetzeswerke allein von der Glaubensannahme abhing.[2]) Es

---

1) Vgl. 1 Kor. 12, 7—10. 28—30. Dazu m. Glossolalie S. 51 f.

2) V. 2 *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* (vgl. V. 5) kann entweder: Botschaft, Kunde (vgl. 1, 23. Röm. 10, 16) oder: Vernehmen heißen. Nach Röm. 10, 17 *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ* möchte ich hier die

mußte als die höchste Thorheit erscheinen, einen solchen geistigen Anfang fleischlich zu beschließen (ἐπιτελεῖσθε V. 3 Medium, wie ἐναρξάμενοι πνεύματι Dativ der Art und Weise vgl. 5, 25. 1 Kor. 11, 5. 2 Kor. 1, 15). Evangelium und Gesetz verhalten sich also, wie Geist und Fleisch, zwar nicht als ob das Gesetz an sich fleischlich wäre (dagegen Röm 7, 14), nur fleischliche Satzungen (Hebr. 9, 10) enthielte, sondern weil der Standpunct des Menschen unter dem Gesetze fleischlich ist (Röm. 7, 14), weil das Gesetz den Willen Gottes nur in Beziehung zu der nicht aufgehobenen menschlichen, fleischlichen Schwäche ausdrückt (Gal. 5, 23). So war die Hinwendung der Galater zum Judaismus recht eigentlich ein Herabsinken von der Geistesreligion zu fleischlicher Äußerlichkeit und Schwäche. Vergebens hatten sie bereits so Großes und Herrliches an sich erfahren. Nur so ist dem Zusammenhang gemäß V. 4 τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ, εἴγε καὶ εἰκῆ zu erklären, wo aller Nachdruck eben auf der Vergeblichkeit solcher Gnadenerweisungen ruht, deren Empfangen, weil der Mensch dem göttlichen Geiste gegenüber passiv ist (vgl. 5, 18. Röm. 8, 14), recht eigentlich ein πάσχειν ist.[3]) Könnt ihr es denn verkennen — so schließt Paulus V. 5 diese Appellation an die christliche Lebenserfahrung —, daß Gott den Geist nur spendet (ἐπιχορηγεῖν vgl. 2 Kor. 9, 10. Phil. 1, 19) im Zusammenhang mit der Glaubenskunde, mit der Predigt des Evangelium, nicht mit Gesetzeswerken?

---

erstere Bedeutung vorziehen, da es sich in diesem Falle von selbst verstand, daß die Kunde keine erfolglose war, sondern zu der Annahme führte. Die πίστις ist hier nicht objectiver, als 1, 23. 3, 23, der Glaube als wesentlicher Inhalt des Christenthums selbst. So allein steht die Glaubensbotschaft in dem entsprechenden Verhältniß zu den Gesetzeswerken. Über ἀκοή in dem Sinn von φήμη, Mtth. 9, 26 vgl. Mtth. 4, 24. 14, 1. 24, 6.

3) Welche Verkennung dieses Zusammenhangs ist es, wenn Meyer bei dem Leiden an die vielen Gesetzesplackereien denkt, mit welchen die Galater schon behelligt waren! Wie stimmt dazu nur εἴγε καὶ εἰκῆ?

schaft der zukünftigen Erlösung (2 Kor. 5, 5. Röm. 8, 23) der menschlichen Natur mitgetheilte göttliche Lebensprincip äußert sich nicht bloß in der immanenten Durchdringung, Erleuchtung und Heiligung der menschlichen Natur (Gal. 5, 16 f. 1 Kor. 2, 10 f. Röm. 5, 5) zu der höchsten Erkenntniß und Liebe Gottes; sondern der göttliche Geist tritt auch in ein transcendentes Verhältniß zu der von ihm beherrschten menschlichen Persönlichkeit, er tritt als ein höheres Selbstbewußtsein und Vermögen zu dem rein menschlichen hinzu (vgl. Gal. 4, 6. Röm. 8, 16. 26). Nur hierin ist der Grund der außerordentlichen Erscheinungen zu suchen, die in dem urchristlichen Geistesleben als eine Erhebung über den Umkreis des weltlichen Selbstbewußtseins und Vermögens, in ekstatischen Verzückungen und wunderbaren Kraftäußerungen hervortreten. Neben den Charismen der Weisheit, Erkenntniß, des Glaubens, der Kirchenleitung giebt es auch außerordentliche Geistesgaben, Charismen der Prophetie und Glossolalie, der *δυνάμεις*, die besonders in Krankenheilungen bestanden haben müssen.[1]) Solche Charismen erwähnt Paulus an sich selbst als *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* (1 Kor. 14, 18. 2 Kor. 12, 11. Röm. 15, 18, vgl. 1 Kor. 12, 28), solche Geistesgaben traten namentlich in Korinth auch bei denjenigen hervor, die deßhalb in eminenter Weise *οἱ πνευματικοί* hießen (1 Kor. 14, 37), und solche Charismen setzt Paulus auch hier in den noch gar nicht sehr lange bestehenden Gemeinden von Galatien voraus (V. 5 *ὁ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν*), wo es ja auch ähnliche geisterfüllte Christen oder *πνευματικοί* (6, 1) gab. Die christliche Lebenserfahrung der Galater war somit ein schlagender Beweis dafür, daß das höchste Geistesleben des Christenthums, die höchste Gemeinschaft mit Gott, ganz ohne Gesetzeswerke allein von der Glaubensannahme abhing.[2]) Es

1) Vgl. 1 Kor. 12, 7—10. 28—80. Dazu m. Glossolalie S. 51 f.

2) V. 2 *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* (vgl. V. 5) kann entweder: Botschaft, Kunde (vgl. 1, 23. Röm. 10, 16) oder: Vernehmen heißen. Nach Röm. 10, 17 *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ* möchte ich hier die

mußte als die höchste Thorheit erscheinen, einen solchen geistigen Anfang fleischlich zu beschließen (ἐπιτελεῖσθε V. 3 Medium, wie ἐναρξάμενοι πνεύματι Dativ der Art und Weise vgl. 5, 25. 1 Kor. 11, 5. 2 Kor. 1, 15). Evangelium und Gesetz verhalten sich also, wie Geist und Fleisch, zwar nicht als ob das Gesetz an sich fleischlich wäre (dagegen Röm 7, 14), nur fleischliche Satzungen (Hebr. 9, 10) enthielte, sondern weil der Standpunct des Menschen unter dem Gesetze fleischlich ist (Röm. 7, 14), weil das Gesetz den Willen Gottes nur in Beziehung zu der nicht aufgehobenen menschlichen, fleischlichen Schwäche ausdrückt (Gal. 5, 23). So war die Hinwendung der Galater zum Judaismus recht eigentlich ein Herabsinken von der Geistesreligion zu fleischlicher Äußerlichkeit und Schwäche. Vergebens hatten sie bereits so Großes und Herrliches an sich erfahren. Nur so ist dem Zusammenhang gemäß V. 4 τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ, εἴγε καὶ εἰκῆ zu erklären, wo aller Nachdruck eben auf der Vergeblichkeit solcher Gnadenerweisungen ruht, deren Empfangen, weil der Mensch dem göttlichen Geiste gegenüber passiv ist (vgl. 5, 18. Röm. 8, 14), recht eigentlich ein πάσχειν ist.[3]) Könnt ihr es denn verkennen — so schließt Paulus V. 5 diese Appellation an die christliche Lebenserfahrung —, daß Gott den Geist nur spendet (ἐπιχορηγεῖν vgl. 2 Kor. 9, 10. Phil. 1, 19) im Zusammenhang mit der Glaubenskunde, mit der Predigt des Evangelium, nicht mit Gesetzeswerken?

---

erstere Bedeutung vorziehen, da es sich in diesem Falle von selbst verstand, daß die Kunde keine erfolglose war, sondern zu der Annahme führte. Die πίστις ist hier nicht objectiver, als 1, 23. 3, 23, der Glaube als wesentlicher Inhalt des Christenthums selbst. So allein steht die Glaubensbotschaft in dem entsprechenden Verhältniß zu den Gesetzeswerken. Über ἀκοή in dem Sinn von φήμη, Mtth. 9, 26 vgl. Mtth. 4, 24. 14, 1. 24, 6.

3) Welche Verkennung dieses Zusammenhangs ist es, wenn Meyer bei dem Leiden an die vielen Gesetzesplackereien denkt, mit welchen die Galater schon behelligt waren! Wie stimmt dazu nur εἴγε καὶ εἰκῆ?

Gesetz ist nun aber nach seiner eigenen Aussage nicht aus dem Glauben, aus dem nach jener Stelle die Gerechtigkeit kommt. So schließt der Apostel seine Argumentation V. 12 durch die aus 3 Mos. 18, 5 entnommene Selbstaussage des Gesetzes, welche er zum deutlichen Beweise seiner Abhängigkeit von einem schriftlichen Texte mit dem in seinem Zusammenhang ungefügigen, ursprünglich auf προστάγματα verweisenden αὐτά (vgl. Röm. 15, 5) anführt. Kann also das Gesetz so wenig die Gerechtigkeit vor Gott geben, daß vielmehr sein Fluch Allen gelten muß, die unter ihm stehen, so sind wir, fährt Paulus V. 13 f. fort, durch den Erlösungstod Christi von diesem Fluch befreit, durch welchen deßhalb den Heiden der Segen Abraham's vermittelt ist. Daß auch die Heiden von dem Gesetzesfluch erlös't sind, ist oben S. 10 f. gezeigt worden. Wie ist aber diese Loskaufung der Menschheit aus dem Fluch vollbracht? Dadurch, daß Christus zu unserm Besten (vgl. Röm. 5, 6, ὑπέρ nicht stellvertretend) Fluch geworden ist (über den Ausdruck Fluch vgl. 2 Kor. 5, 21), nämlich durch seine Kreuzigung. Denn das Gesetz verflucht Jeden, der am Holz hängt (5 Mos. 21, 32, wo Paulus jedoch ὑπὸ θεοῦ ausläßt). Der ursprüngliche Sinn dieser Stelle bezieht sich auf die Schärfung der Strafe der Steinigung durch öffentliches Aufhängen des Leichnams an einem Pfahl. Als ein Hängen am Holz wird aber der Kreuzestod Christi auch Apg. 5, 30. 10, 39. 1 Petr. 2, 24 aufgefaßt. So ist also der Fluch des Gesetzes auf Christum übergegangen; aber an ihm auch gebrochen, weil er einen völlig Schuldlosen traf (2 Kor. 5, 21). Der Gesetzesfluch hat nun seine Gültigkeit ein für allemal verloren, weil er sich einmal als ein ungerechter erwies. So allein läßt sich die paulinische Vermittelung der erlösenden Bedeutung des Kreuzestodes Christi vollziehen, welche von einer eigentlichen Stellvertretung auch Röm. 3, 24 f. nichts weiß, wo der Tod Christi als eine ἔνδειξις der Gerechtigkeit Gottes gefaßt wird.[2])

---

2) Freilich heben auch Baur Paulus S. 541 f. und noch mehr

Für diese Fassung spricht auch die analoge Stelle Röm. 8, 3, wo die Thatsache, daß Christus im Fleisch, dieser allgemeinen Quelle der Sündhaftigkeit, sündlos blieb, als eine Verurtheilung der Sünde im Fleisch gefaßt wird. Sollte nicht ebenso der Kreuzestod des Sündlosen als eine *κατάκρισις* des Gesetzes, als ein thatsächlicher Beweis der Ungültigkeit seines Fluchs zu fassen sein? Nichts ist der Auffassungsweise des Alterthums angemessener, als daß eine Macht, ein Princip dann seine Gültigkeit verliert, wenn es in einem Falle seine Befugniß überschreitet. [3]) Die positive göttliche Absicht in der Brechung des Gesetzesfluchs war aber die V. 14 angegebene, damit auf diesem Wege der Segen und die Verheißung, die dem Abraham geworden, für die Heiden durch den Glauben an Christus vermittelt werden. An die Stelle der Vermittelung mit Gott durch das Gesetz tritt nun die Vermittelung durch den Glauben. An diesen aber ist die Geistesmittheilung (vgl. 3, 2. 5) so innig geknüpft, der mitgetheilte Geist Gottes ist so sehr von Seiten Gottes das Complement des Glaubens von menschlicher Seite, daß die dem Abraham gegebene Verheißung schon unmittelbar als eine *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος*, als eine Verheißung, deren Inhalt das *πνεῦμα* ist (vgl. Apg. 2, 33), bezeichnet werden kann. So hat der Apostel in dem schönsten Fortschritt den Schriftbeweis geführt, daß die

---

Ritschl altkathol. K. S. 85 f. den Begriff der Stellvertretung in dem Erlösungstode Christi sehr stark hervor. Allein auch die scheinbarste Stelle 2 Kor. 5, 14 scheint sich mir einfacher in der angegebenen Weise zu erklären. Der Tod Christi soll ja hier erst im Leben der Christen sein Nachbild finden (vgl. Röm. 6, 2 f.). Der Begriff der Erlösung (*ἐξαγοράζειν*) ist bei P. weit mehr ausgebildet, als der der Versöhnung Gottes.

3) Vgl. m. Schrift üb. das Evg. Joh. S. 295 f. und die daselbst angeführten Belege, wozu noch folgende. Justin setzt Dial. c. 45, p. 264 den Zweck der Menschwerdung darin, *ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ*. Ascensio Jesajae c. 9, 13—15: Apparebit in vestra forma, et putabunt eum esse carnem et erit homo. Et Deus mundi patefacietur a filio suo, et suspendent eum super arbore, ignorantes quis sit. Vgl. 10, 11.

Gesetzesgerechtigkeit durch die Glaubensgerechtigkeit aufgehoben ist. Dasselbe beweis't er V. 15—18 noch durch das zeitliche Vorhergehen der Verheißung vor dem Gesetze. Paulus vergleicht nämlich die Verheißung in dieser Hinsicht mit einem bekräftigten Bündniß, dessen Gültigkeit nicht mehr aufgehoben werden kann. Auch hier (vgl. 1 Kor. 9, 8. Röm. 3, 5. 6, 19) bezeichnet er diese Anwendung menschlicher Verhältnisse auf göttliche ausdrücklich als eine Rede nach Menschenweise (vgl. 1, 11). So wird auch die Menschlichkeit eines solchen Verhältnisses durch die Stellung *ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται* ausdrücklich hervorgehoben, bei welcher man der Annahme einer Versetzung des *ὅμως*, welches eigentlich vor *οὐδεὶς* stehen sollte, nicht wird entgehen können, die ja auch 1 Kor. 14, 7 stattfindet. Die Grundbedeutung von *διαθήκη* ist jedenfalls Bündniß; außerdem kann es freilich auch Testament, Vermächtniß (Hebr. 9, 16 f.) heißen, welche Bedeutung hier offenbar unstatthaft ist. Manche Erklärer haben hier aber auch die Grundbedeutung, welche Meyer mit Recht festhält, nicht für durchführbar gehalten, weil ein Bündniß zweiseitig, nicht bloß einseitig (*ἀνθρώπου*) sei, und deßhalb die allgemeine Bedeutung Verfügung abstrahirt, die im Beispiel liege und V. 17 in die des Bundes übergehe. Allein man kommt mit der Grundbedeutung vollständig aus, da das Verhältniß der Gegenseitigkeit in einem Bündniß sehr verschieden ist, und da ein solches Bündniß, welches in der That von einer Seite mit einem Minimum von Gegenseitigkeit ausgeht, recht wohl das Bündniß eines Menschen heißen kann. So ist es in diesem Falle mit der göttlichen Verheißung, die freilich eine freie Gnadenerweisung Gottes, aber doch nicht ohne alle Bedingungen von menschlicher Seite (nämlich den Glauben) ist, und deßhalb auch Apg. 3, 25 (vgl. Luk. 1, 72. Röm. 11, 27) als Bündniß angesehen wird, wo ja auch auf die Verheißung 1 Mos. 12, 3. 22, 8 Bezug genommen wird. Der Apostel läßt nun aber kraft der Lebendigkeit seines Geistes in diesen Vergleich noch etwas Anderes, nämlich die Beziehung

der Verheißung auf Christus hineinspielen, die er in den Singular des Ausdrucks *καὶ τῷ σπέρματί σου* 1 Mos. 13, 15. 17, 8 (Meyer behauptet richtig, daß 1 Mos. 22, 18 nicht gemeint sein kann), durch eine allerdings mangelhafte, fast rabbinische Exegese hineinträgt. Da er den Singular im bestimmtesten Gegensatz gegen den Plural urgirt, so darf man als das *σπέρμα* in seinem Sinne eben nur Christus auffassen, ohne schon hier die Gläubigen, die V. 29 nur in abgeleiteter, durch Christum vermittelter Weise Abraham's *σπέρμα* genannt werden, hineinzuziehen.[4]) Der Inhalt dieser Verheißungen ist zwar nach dem Urtext immer nur der Besitz, die *κληρονομία* des heiligen Landes. Aber P. faßt diese Kleronomie ganz universell als Theilnahme an dem göttlichen, durch den Messias zu gründenden Weltreich, als Inbegriff der messianischen Erlösung. Vgl. Röm. 4, 13: *οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως* (Gal. 4, 7. 5, 21. Röm. 8, 17. 1 Kor. 6, 9. Mt. 5, 5 u. ö.). Nach dieser Abschweifung kehrt P. V. 17 mit *τοῦτο δὲ λέγω* zu der Ausführung des angefangenen Gleichnisses zurück. Die Verheißung ist ein solches von Gott vorher bekräftigtes Bündniß, welches deßhalb durch das weit spätere Gesetz nicht ungültig geworden sein kann.[5]) Die messianische Kleronomie ist ja nicht an das Gesetz, sondern nur an die Verheißung geknüpft, in welcher sie (vgl. 1 Kor. 2, 12. Röm. 8, 32) Gott dem Abraham geschenkt hat. Erscheint so das Gesetz fast losgetrennt aus dem Zusammenhang der göttlichen Erlösungsanstalt, so lag die Frage um so näher, worin denn die Bedeutung des Gesetzes bestehe, und die Beantwor-

4) Bei *λέγει* V. 16 ist Gott als Subject zu denken, vgl. 1 Kor. 6, 16. Röm. 15, 10. *ἐπί* hier mit dem Genitiv = de, vgl. Mrk. 9, 12 f. *ἐπί* c. Accus.

5) Die Jahreszahl 430 ist irrthümlich, wahrscheinlich durch den Zusatz der LXX 2 Mos. 12, 40 *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἣν κατῴκησαν ἐν τῇ Αἰγύπτῳ [καὶ ἐν γῇ Χαναάν] ἔτη τετρακόσια τριάκοντα,* veranlaßt, welcher auf einer auch im samaritan. Text und bei Joseph. Ant. II, 15, 2 nachweisbaren Chronologie beruht, s. Meyer z. d. St.

tung dieser Frage führt den Apostel zu einer umfassenden religionsgeschichtlichen Betrachtung über das Verhältniß der vorchristlichen Religion zu der christlichen.

Das Verhältniß der vorchristlichen Religion zur christlichen III, 19 — IV, 11.

Die Frage, was denn das Gesetz sei, wird zunächst im Allgemeinen 3, 19. 20 durch den untergeordneten Ursprung des Gesetzes und seine vorübergehende Beziehung auf die menschlichen Vergehungen beantwortet. Eine wesentliche Beziehung auf den Erlösungsplan hat jedoch das Gesetz insofern, als es pädagogisch die Glaubensgerechtigkeit vorbereitete (3, 21 — 24), durch deren geschichtlichen Eintritt die pädagogische Obhut des Gesetzes aufgehoben und die Verheißung erfüllt ist (3, 25 — 29). Durch die Erscheinung Christi ist die Menschheit über den Zustand der Unmündigkeit und Knechtschaft zu geistiger Reife und Freiheit erhoben (4, 1—7), und der Abfall der Galater erscheint nun um so mehr als ein Rückfall in die alte Knechtschaft (4, 8—11).

Als den ersten Zweck des Gesetzes giebt Paulus 3, 19 an, daß es um der Übertretungen willen gegeben sei. Der Ausdruck *τῶν παραβάσεων χάριν* läßt eine dreifache Erklärung zu. Die modernste ist die von Rückert, de Wette, Neander AG. II, S. 686 f., Baur Paulus S. 561 u. A. vertretene, daß das Gesetz den überhand nehmenden Übertretungen wehren, ein Zaum für die Sünde sein sollte. Bei dieser Auffassung würde wohl *χάριν* (vgl. 1 Joh. 3, 12) keine Schwierigkeit machen; auch kann man sich mit Schein für sie darauf berufen, daß der Artikel vor *παραβάσεων* dieselben als schon vor dem Gesetze bestehend voraussetze, wie ja Clem. Hom. XI, 16 gesagt wird *τῶν παραπτωμάτων χάριν ἡ τιμωρία ἕπεται.* Allein schon V. 22 muß uns bedenklich machen, ihr beizutreten, weil hier die Zusammenfassung der Menschheit unter die Sünde als That und Zweck des Gesetzes aufgefaßt wird. Und da jene Vorstel-

lung vom Zweck des Gesetzes sonst aller Analogie bei Paulus entbehrt, so werden wir um so mehr diejenigen Auffassungen vorziehen, für welche wir bestimmte Beglaubigungen in den Schriften des Apostels finden. Auch die Einwendung, die P. V. 21 sich selbst macht, kann es ja nur wahrscheinlich machen, daß er die Bedeutung des Gesetzes vorher sehr tief gestellt hat. 2) Eine bestimmte Beglaubigung in dem paulinischen Gedankenkreise hat die Erklärung, welche die Erkenntniß der Sünden als solcher durch die Norm eines positiven Gesetzes als seinen eigentlichen Zweck, den P. hier mit τῶν παρ. χάριν ausdrückt, auffaßt (Winer u. A.). So würde sich der Artikel sehr wohl erklären, da die Übertretungen freilich schon vor dem Gesetz da waren (Röm. 5, 13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ), aber erst an dem Gesetz als Sünde erkannt werden konnten. Sagt doch P. ausdrücklich Röm. 3, 20 διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Allein hätte P. nur dieses ausdrücken, den Zweck des Gesetzes auf die Erkenntniß der Sünden beschränken wollen, so müßte er, wie Meyer richtig einwendet, auch τῆς ἐπιγνώσεως τ. παρ. χάριν geschrieben haben. 3) So bleibt denn nur die dem paulinischen Gedankenkreise und dem Zusammenhang angemessenste Erklärung übrig, welche gerade das Hervorrufen und Mehren der Sündhaftigkeit als den Zweck des Gesetzes ansieht (Usteri, Meyer, Ritschl altkathol. K. S. 79 u. A.). Daß die Übertretungen schon vor dem Gesetz vorhanden waren, streitet gegen diese Fassung gar nicht. Auch in der vorgesetzlichen Periode des Einzellebens ist die Sünde da, nur todt, indem sie erst durch das Gesetz recht lebendig gemacht wird (Röm. 7, 8 f.). Ebenso war in der vorgesetzlichen Periode der Menschheit die Sünde wohl vorhanden (Röm. 5, 13), und doch mußte erst das Gesetz zwischen die Übertretung Adam's und die Erlösungsthat Christi hineintreten, um die Übergehung zu mehren, welche die unerläßliche Bedingung der Gnade ist. Röm. 5, 20: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα (vgl. Röm. 7, 9. 1 Kor. 15, 56 ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος). οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρ-

τία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις κτλ. Warum sollen wir diese wohlbezeugte Vorstellung nicht gerade hier anwenden, wo sie durch den Zusammenhang fast erfordert wird, weil V. 22. 23 ebenso, wie Röm. 5, 20 f., die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit als Vermittelung der Glaubens- und Gnadengerechtigkeit erscheint. Daß das Gesetz auch als unser Pädagog V. 24. 25 vorgestellt wird, kann gegen diese Auffassung nichts beweisen, da ja auch die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit sehr wohl als pädagogische Vorbereitung auf die Glaubensgerechtigkeit angesehen werden kann. In dieser Auffassung ist auch die zweite, die für sich allein nicht genügt, mit enthalten, da die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit nur dann den Glauben vermitteln kann, wenn sie keine unbewußte ist. Sollen wir nicht auch hier die innere Dialektik der Gesetzesreligion anerkennen, die P. 2, 19 an sich selbst hervorhebt, daß auch die ganze Menschheit durch das Gesetz dem Gesetz absterben mußte, um in ein neues Lebensverhältniß zu Gott zu treten? — P. deutet ferner schon hier die nur provisorische, vorübergehende Stellung des Gesetzes an, die mit dem Eintritt der Verheißung verschwinden muß, wenn er sagt *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται.* Endlich spricht P. dem Gesetz sogar einen unmittelbar göttlichen Ursprung ab, indem er sich einem jüdischen Theologumenon anschließt, welches, um Gott selbst möglichst fern von jeder Berührung mit der Endlichkeit zu halten, die Gesetzgebung durch Engel vermittelte. Die erste Spur desselben finden wir bei den LXX, welche 5 Mos. 33, 2 übersetzten *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ* (vgl. Dähne jüd.-aler. Rel.-Phil. II, S. 71 f.). Ferner läßt Josephus Ant. XV, 5, 3 den Herodes sagen: *ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.* Es liegt diesem Theologumenon vielleicht dieselbe Tendenz zum Grunde, wie wenn Philo de decem orac. p. 158 sq. auf wunderbare, von dem unnahbaren Gott ausgehende Stimmen verweist. [1]) Wenn sich nun aber P. diese Vorstel-

1) Auch nach dem in Ewald's Jahrbüchern herausgegebenen Buch

lung aneignet, so hat er offenbar die Tendenz, den Ursprung des Gesetzes von dem höchsten Gott möglichst loszulösen, wie (abgesehen von der Rede des Stephanus Apg. 7, 53, die durch den Ausdruck εἰς διαταγὰς ἀγγέλων wohl auf unsere Stelle zurückweis't) auch der Hebräerbrief 2, 2 dieselbe benutzt, um dem durch Engel gegebenen Gesetz die höchste Offenbarung durch Christum gegenüberzustellen. Wie sehr ist P. auch hierin der Vorläufer des Gnosticismus gewesen, welcher die weltschöpfenden und gesetzgebenden Engel nur als selbständig handelnde Mächte zu fassen brauchte! War somit das Gesetz von göttlicher Seite durch Engel vermittelt, so von menschlicher Seite durch einen Mittler, nämlich Moses, der auch bei den Rabbinen geradezu mediator heißt. Nach Meyer soll ἐν χειρὶ μεσίτου nicht bloß die Vermittelung bedeuten, wie man es nach Apg. 7, 35 ἐν χειρὶ ἀγγέλου fassen könnte, sondern, weil Moses die Gesetzestafeln wirklich empfing, „durch die Hand eines Mittlers." Die nun V. 20 folgenden Worte sind ein unvollständiger Syllogismus, der aber, so vielfach die Erklärer sich an ihm abgemüht haben, seine einfache Erklärung findet, wenn man nur die im Vorhergehenden und im Nachfolgenden deutlich hervortretenden Gesichtspuncte festhält. Es ist vorher (auch V. 19) und nachher (V. 21) das untergeordnete Verhältniß des Gesetzes zur Verheißung, woran sich die Auslegung zunächst orientiren muß. Und zwar ist aus dem Einwurf, den P. V. 21 sich selbst macht, ob denn das Gesetz gar den Verheißungen zuwider sei, der sichere Schluß zu ziehen, daß das Resultat seines V. 20 angedeuteten Schlusses das Gesetz sehr tief herabgestellt

---

der Jubiläen (Jahrb. II, 245) hat der Engel des Angesichts die Worte des ersten Gesetzes aufgeschrieben und mitgetheilt. — Doch finden wir auch bei den Samaritanern die Vorstellung, daß sich die übersinnliche Welt, deren eigentliche Bürger ja die Engel sind, nur einmal, bei der Gesetzgebung aufgethan habe (vgl. Gesenius De Samaritanorum theologia §. 2, 3, p. 20), daß die himmlischen Heerschaaren nur bei diesem Act zum Vorschein kamen (ib. §. 4, 1. 2, p. 22), womit schon Gesenius die NTlichen Stellen verglichen hat.

haben muß. [2]) In wie fern kann wohl V. 20 ein solches Resultat ergeben? Das Gesetz war durch einen Mittler gegeben; ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. Offenbar dreht sich hier Alles um den Begriff von εἷς, und der erste Satz kann demnach nur sagen: der Mittler ist nicht eines Theils, gehört nicht einer Partei an; und wenn nun der zweite Satz nachdrücklich bejaht, daß Gott Einer ist, so ist es klar, daß das durch einen Mittler vermittelte Gesetz dem Wesen der göttlichen Einheit nicht entsprechen kann. Beide Sätze stehen offenbar in einem sehr bestimmten Gegensatz. Nur möchte ich denselben nicht mit Baur (Paulus S. 583) darin setzen, daß Gott kein solcher zwischen zwei Parteien stehender Mittler sei, sondern eine dieser beiden Parteien. Durch diese Fassung würde nicht bloß etwas verneint, was sich in der That ganz von selbst verstand, sondern wir würden auch bei dem zweiten Satz über die dem Gesetz wesentliche Parteistellung nicht hinauskommen, während doch offenbar das Verhältniß der Verheißung angedeutet sein muß. Endlich kann auch nicht sowohl der Mittler, von dem ja nicht das εἷς, sondern das ἑνὸς εἶναι verneint wird, Gott gegenüberstehen; sondern nur das dem Gesetz wesentliche Parteiverhältniß, welches in dem Mittler ausgedrückt ist, kann der Einheit Gottes gegenübergestellt worden

2) Es ist ein solcher Gegensatz von V. 21 zu dem Vorhergehenden ganz in der Analogie der paulinischen Argumentationsweise, vgl. 3, 5. 1 Kor. 10, 19. 15, 3. Röm. 3, 1. 9. 9, 19. 11, 19 u. ö., so daß schon deßhalb Meyer's Erklärung unwahrscheinlich ist, weil sie zwischen V. 20 und 21 einen ununterbrochenen Fortschritt der Entwickelung annimmt, als sei schon durch V. 20 die Einwendung V. 21 in dem Sinne eingeleitet, daß diese Einwendung selbst in der Form eines Syllogismus vorgetragen werde: Setzt ein Mittler mehr als eine Partei voraus, und ist Gott nur Einer, so ist wohl gar zu folgern, daß das Gesetz gegen die Verheißungen ist? Diese Folgerung wäre nicht einmal so einfach, sondern würde immer als Zwischensatz das Resultat voraussetzen, daß Gott als Einer, ohne alle Gegenseitigkeit, die Verheißung gegeben habe. Liegt denn aber nicht gerade hierin die innere Angemessenheit der Verheißung zu dem Wesen Gottes, die P. gewiß nicht bloß Anderen in den Mund gelegt haben wird?

sein.[3]) Nicht deßhalb hat das Gesetz also eine untergeordnete Bedeutung, weil Gott die eine Seite des Parteiverhältnisses bildet, sondern vielmehr deßhalb, weil eine solche Parteistellung, in welche ihn das Gesetz bringt, dem Begriff seiner Einheit zuwider ist. So ginge es schon eher an, mit Matthies und de Wette an die über allen Zwiespalt erhabene Einheit Gottes zu denken, aus welcher die Verheißung hervorging. Da aber zwischen dieser Einheit und der Verheißung der innigste Zusammenhang stattfinden muß, so liegt doch wahrlich nichts näher und kann nichts natürlicher sein, als diese Einheit eben im Sinne der Monarchie zu fassen, und der Gegensatz stellt sich somit einfach so: Eine solche Parteistellung und Gegenseitigkeit, wie sie Gott als eine der beiden durch einen Mittler verbundenen Seiten im Gesetz einnehmen mußte, entspricht der Einheit Gottes nicht, welche sich als sein absolutes, durch nichts Gegenüberstehendes bedingtes Wesen in der Verheißung offenbart hat. Das ist der tiefe Gegensatz zwischen Gesetz und Verheißung, daß Gott in jenem als die eine Partei durch die Rücksicht auf die ihm gegenüberstehende menschliche Schwachheit gebunden war, daß er diese menschliche Beschränktheit sich gegenüber bestehen ließ und zu ihr (τῶν παραβάσεων χάριν) in ein bestimmtes Verhältniß trat, während er die Verheißung nicht nur schlechthin absolut und ohne solche Rücksicht und Relativität als reinen Gnadenact gab, sondern auch durch die gleiche ihm allein angemessene Thätigkeit, das ζωοποιῆσαι, welches dem Gesetz fehlt (V. 21), realisirt hat.. Die hier entwickelte Erklärung[4]) lös't die Schwierigkeiten der Stelle so einfach, daß es nicht nöthig sein wird, noch weiter in das Labyrinth der verschiedenen Erklärungen einzugehen. Man könnte ihr höchstens den scheinbaren Einwurf machen, daß sie die numerische Einheit in den Begriff der Monarchie übergehen lasse. Aber ich möchte fragen,

3) Auch ist εἷς nicht gleich ἕτερος.

4) Ich habe sie zuerst in m. Evang. Joh. S. 200 f. unabhängig von Schleiermacher und Usteri ausgesprochen, deren Auffassung sie am nächsten steht.

ob wohl gerade der Jude in seinem Grunddogma ὅτι εἷς θεός (vgl. 5 Mos. 6, 4. Mrk. 12, 29) bloß an die numerische Einheit Gottes dachte. Sollte diese Einheit nicht unmittelbar den Sinn enthalten haben, den die clement. Homilien VII, 12 durch die μοναρχικὴ θρησκεία ausdrücken? Die Aufhebung der Einheit Gottes gilt hier ja geradezu als ein Angriff gegen die göttliche Monarchie (H. III, 3. 9. 59. X, 11. 12. 15). Die Vorträge des Petrus sind ὑπὲρ μοναρχίας gehaltene Reden (XVI, 1). Wer nicht glaubt, daß nur εις θεός ist, nicht viele Götter, hat keine monarchische Seele (II, 42), Gott kann nicht ἑτέροις συνάρχειν (II, 43). Gegenüber der Annahme vieler Götter ist es die allein wahre Lehre, ὅτι εἷς ἐστὶν θεὸς οὗτος ὁ τὸν κόσμον κτίσας, καὶ ἄλλος οὐκ ἔστιν πλὴν αὐτοῦ (III, 10). Der Unterschied der μοναρχία und πολυαρχία besteht ja nach H. IX, 2 in dem Frieden, weil das Eine nicht mit sich selbst streiten kann. So ist auch ein gebietender Bischof nöthig μοναρχίας εἰκόνι (III, 61), wie das zukünftige Weltalter einen König haben wird, um αἰτίᾳ μοναρχίας den Frieden zu sichern (III, 62). Wie innig ist hier also der Zusammenhang zwischen Einheit und Monarchie Gottes! — Vergleichen wir diese Ansicht des Apostels vom Gesetz mit anderen altchristlichen Ansichten, so giebt der Apostel dem ganzen mosaischen Gesetz dieselbe vorübergehende Bedeutung, welche von alten Judenchristen einem Theile desselben zugeschrieben wurde. Er stellt das Gesetz überhaupt unter den Gesichtspunct der παρείσακτα, an welche fast der Ausdruck προσετέθη V. 19 und noch mehr Röm. 5, 20 νόμος δὲ παρεισῆλθεν erinnern könnte. Stimmen doch diese Ebioniten auch darin in Betreff des Vergänglichen am Gesetz mit ihm überein, daß sie die Zuthat dieser Gesetzesbestandtheile mit der geistigen Unfähigkeit des jüdischen Volks in Verbindung bringen (Clem. Rec. I, 35. 36) und nur bis zur Erscheinung des Adam-Christus gültig sein lassen.

In Bezug auf die nahe liegende Frage, ob das Gesetz denn wohl gar den Verheißungen zuwider sein sollte, wird nun 3, 21—24 die nähere Beziehung des Gesetzes zum Evangelium

angegeben. Und zwar besteht die positive Seite dieses Verhältnisses nach P. nur in der pädagogischen Obhut des Gesetzes über die vorchristliche Menschheit. Schon die Vergleichung mit 1 Kor. 4, 15, wo die pädagogische Führung der väterlichen Milde gegenübergestellt wird, berechtigt uns, in der Vorstellung des Pädagogen besonders die Härte und Strenge angedeutet zu finden. Die alten Pädagogen waren ja meistens Sklaven, denen die unmündigen Kinder übergeben wurden.[5]) Um so weniger brauchen wir den Zweck dieser pädagogischen Obhut, den klaren Worten des Apostels V. 22 zuwider, in die Sündenbeschränkung zu setzen; er besteht vielmehr, wie Meyer mit Recht behauptet, gerade in der Sündenvermehrung, oder in der Bewirkung der Allgemeinheit und Tiefe des Sündenbewußtseins (vgl. Röm. 3, 19), ohne welche die Erlösung durch den Glauben nicht möglich ist. Das Gesetz ist dessenungeachtet immer noch ein Ausdruck des göttlichen Willens, und seine wirkliche Erfüllung würde die Gerechtigkeit ergeben (vgl. Röm. 2, 13); dieselbe ist aber unmöglich, weil dem Gesetz die lebendig machende, die menschliche Schwachheit aufhebende Kraft fehlt, welche allein der an den Glauben des Menschen geknüpfte göttliche Geist besitzt (V. 21, vgl. 2 Kor. 3, 6). So hat das Gesetz vielmehr (*ἀλλά* V. 22) die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit gewirkt. Diese Wirkung wird hier auf die, ähnlich wie V. 8, personificirte Schrift zurückgeführt, wohl nicht bloß deßhalb, weil sie überhaupt Offenbarung Gottes ist, sondern auch deßhalb, weil sie ja gerade das Gesetz enthält. Freilich ist auch die Gesetzeswirkung eine mittelbare Wirkung Gottes, so daß P. Röm. 11, 32 ganz gleichmäßig sagen kann: *συνέκλεισε γὰρ ὁ ϑεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείϑειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.* Den Ausdruck *συγκλείειν τινὰ εἴς τινα* oder *εἴς τι* erklärt Fritzsche z. d. St. concludere aliquem in hominis, rei potestatem, per metaphoram in ejusdem potestatem redigere

---

5) Auch bei den Juden war es ähnlich, s. de Wette hebr.-jüd. Archäologie §. 260. Winer Artikel: Kinder.

(vgl. 1 Sam. 24, 19. Ps. 31, 9. 78, 48). Auch Acta Philippi §. 18, p. 82 Tischdf. hat συγκλείειν die Bedeutung der Gefangennehmung, ἀφ' οὗ γὰρ συνέκλεισας αὐτούς. Interessant ist die Berührung des Polybius mit diesem Ausdruck, XI, 2, 10 von Hasdrubal: ἡ τύχη συνέκλεισε πρὸς τὸν ἔσχατον καιρόν (vgl. III, 63, 3). So erklärt sich der Ausdruck συγκλείειν auch ohne Rücksicht auf die Gemeinsamkeit und Allgemeinheit als Bezeichnung der Festigkeit des κλείειν (comprehendere). Die Gesetzesreligion war also eine Gefangenschaft (V. 23 ἐφρουρούμεθα, vgl. 2 Kor. 11, 32) unter der Macht der Sünde, welche sich auf die ganze Menschheit (τὰ πάντα, Röm. 11, 32 τοὺς πάντας, das Neutrum als allgemeine Kategorie, vgl. 1 Kor. 1, 27) erstreckte (s. o. S. 34 f.), und deren Zweck kein anderer war, als durch die innere Nothwendigkeit gläubiger Hinwendung zu Gott die Verheißung zu verwirklichen. Gefangen gehalten wurde die Menschheit mit Rücksicht, in Bezug auf den künftigen Glauben (V. 23 εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι). Die pädagogische Obhut hatte nur diese Richtung (V. 24 εἰς) auf Christum und die Glaubensgerechtigkeit hin.

Um so mehr ist die pädagogische Obhut des Gesetzes seit dem geschichtlichen Eintritt des Glaubens völlig abgethan (V. 25—29), weil man nun durch den Glauben an Christum in ein Sohnsverhältniß zu Gott getreten ist (V. 27). Es ist dieses der paulinische Begriff der υἱοθεσία (4, 5), der Adoption derjenigen, die sich im Glauben dem Gottessohn zuwenden. Es ist diese Stelle von besonderer Wichtigkeit für die paulinische Ordnung der Heilslehre. Schon durch den Glauben ist man Gottes Sohn, ist man in das Verhältniß eingetreten, welches 1 Kor. 1, 30 als εἶναι ἐκ θεοῦ εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ausgedrückt wird. Wie die Taufe das Bekenntniß zu diesem Glauben ist, so ist man durch sie, mit welcher übrigens 1 Kor. 12, 13 schon die Geistesmittheilung verknüpft wird, in eine so innige Gemeinschaft mit Christus (vgl. Gal. 2, 20) getreten, daß man ihn gleichsam angezogen hat (V. 27, vgl. 1 Kor. 15, 53. Röm.

13, 14). Diese Gemeinschaft ist aber so sehr eine neue, daß in ihr alle früheren Unterschiede, der Nation, des Standes, des Geschlechts völlig aufgehoben sind, daß in Christo die allgemein menschliche Einheit verwirklicht ist. [6]) Wie kann bei dieser Neuheit der christlichen Gemeinschaft, deutet der Apostel hiermit an, noch das Alte festgehalten werden! Durch den Glauben an Christum ist man Abraham's Same, Erbe nach der Verheißung geworden (V. 29).

Von dieser Höhe des christlichen Bewußtseins aus blickt der Apostel 4, 1—7 wieder auf den alten Zustand zurück, der sich zum neuen, wie die Unmündigkeit zur Mündigkeit und Selbständigkeit, verhält. Wenn er hier das Bild eines unmündigen Knaben gebraucht, der bis zu dem vom Vater festgestellten Termin (V. 2) gleich einem Sklaven Vormündern und Hausverwaltern unterworfen ist, so hat man an diesem treffenden Beispiel, welches doch wohl, wie de Wette gegen Meyer behauptet, [7]) den Tod des Vaters voraussetzt, die Abweichung von dem römischen und griechischen Recht hervorgehoben, daß nach diesem das Ende der Minderjährigkeit nicht von dem Willen des Vaters abhing. [8]) Man muß daher entweder mit de Wette und Rückert annehmen, daß P. diesen Zug mit Rücksicht auf den Zweck des Gleichnisses einführte, oder mit Baumgarten-Crusius auf Göttling's Nachweisungen hin

---

6) V. 28, wo ἔνι = ἔνεστι 1 Kor. 6, 5. Kol. 3, 11, s. Meyer. Zur Sache vgl. Gal. 6, 15. 1 Kor. 7, 18 f. Röm. 10, 12.

7) Daß die ἐπίτροποι V. 2 ganz eigentlich Vormünder sind, wird ohne Grund von Meyer bestritten. Vgl. Philo de Josepho p. 51 ὡς ἀγαθὸς ἐπίτροπος ἢ πατὴρ εὔνους, p. 52 in Beziehung zu Waisen, de special. leg. p. 311, de virtut. p. 549: νήπιον ἔτι ὄντα — καὶ χρήζοντα ἐπιτρόπων καὶ διδασκάλων καὶ παιδαγωγῶν. Freilich wäre an sich, ohne Beziehung zu dem Unmündigen, auch die Bedeutung Aufseher möglich, vgl. Philo de animal. sacrif. idoneis p. 245 ἐπίτροποι εὐωχίας, de Josepho p. 67 ὁ τῆς χώρας ἐπίτροπος, de special. leg. p. 347.

8) Über προθεσμία vgl. Acta Andreae et Matthiae §. 4, p. 135 Tischdf.: πρὸ τῆς προθεσμίας τῶν τριῶν ἡμερῶν. Clem. Hom. VIII, 3 ἀναμένειν τὴν δοθεῖσαν ὑπό σου προθεσμίαν, XI, 10. 27. XIII, 20.

(Gesch. d. röm. Staatsvfssg. S. 109. 517) eine besondere Beziehung auf das galatische Erbrecht vermuthen, in welchem die patria potestas jedenfalls sehr ausgedehnt war. Wie passend war dieses Gleichniß! Wie ein unmündiger Erbe, obgleich er zur Herrschaft bestimmt ist, noch dem Sklaven gleichsteht, so war auch die vorchristliche Menschheit unter jene Himmelsmächte, die wir in den στοιχεῖα τοῦ κόσμου erkannt haben, geknechtet, bis sie durch die Erscheinung des Gottessohns zu ihrer wahren Bestimmung, dem freien Sohnsverhältniß, erhoben wurde. Für die Erscheinung Christi wird daher, entsprechend der προθεσμία τοῦ πατρός im Gleichniß, die Erfüllung der Zeit angegeben, in welcher Gott durch die Sendung seines Sohns die Menschheit für mündig erklärte. Wenn P. also V. 4 sagt, Gott habe seinen Sohn ausgesandt, und gar als etwas, was sich nicht von selbst versteht, hinzufügt, daß er geboren wurde aus einem Weibe und unter das Gesetz, also in dem jüdischen Volke auftrat, so ist mir diese Ausdrucksweise ebenso sicher ein Zeugniß für die Annahme der persönlichen Präexistenz Christi, wie der Ausdruck Clem. Rec. I, 60: judaicum corpus adsumsit et inter Judaeos natus est. Die sichersten Stellen für die Lehre einer persönlichen Präexistenz Christi bei Paulus möchten überhaupt außer der unsrigen 1 Kor. 10, 4 und 2 Kor. 8, 9 (worüber s. m. clem. Rec. u. Hom. S. 95 f.) sein. [9]) Freilich ist damit noch nicht eine Gottheit des zweiten Adam „des Menschen Jesus Christus" Röm. 5, 15, des zweiten Menschen vom Himmel 1 Kor. 15, 47 erwiesen; sondern es liegt nach dem Gedankenkreise jener Zeit am nächsten die Vorstellung des idealen Urmenschen. [10]) Wie sich P. die menschliche Geburt

---

9) Vgl. sonst Zeller Theol. Jahrb. 1842, S. 56 f., wogegen Baur Paulus S. 628 f., der nur eine unpersönliche Präexistenz zugeben will, während Hellwag in der Abhandlung: die Vorstellung von der Präexistenz in d. ältesten Kirche, Th. J. 1848, S. 144 f. S. 227 f. sichere Analogien schon bei den Juden nachweis't und auch bei Paulus jene Lehre überzeugend rechtfertigt.

10) Vgl. m. clem. Rec. u. Hom. S. 97 f. Evg. Joh. S. 43. Beson-

einer präexistirenden Persönlichkeit ohne einen gewissen Doketismus vorstellen konnte, sehe ich jedoch nicht ab. Daß er nur das Weib, von dem Christus geboren wurde, erwähnt, stimmt zu der Annahme einer vaterlosen Erzeugung Jesu, ohne sie schon sicher festzustellen. In der Erwähnung, daß Christus unter das Gesetz geboren wurde, liegt nicht entfernt die Vorstellung einer obedientia activa, die der paulinischen Anschauung gänzlich widerspricht, nach welcher eben nur der Tod Christi den Fluch des Gesetzes gebrochen, die Versöhnung gegeben hat. Bis dahin hat daher das Gesetz immer noch eine Gültigkeit, die selbst der Sohn Gottes, sofern er in die menschlich-nationale Wirklichkeit eintritt, anerkennt, bis er durch die Kreuzigung das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4) wird. Auf diese Erlösung durch den Tod weis't uns auch P. V. 5 ausdrücklich hin, wenn er negativ als Zweck der Erscheinung Christi angiebt, *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ* (vgl. 3, 13. 1 Kor. 6, 20. 7, 23), wie andererseits der positive Zweck die *υἱοθεσία* ist. Meyer und Fritzsche haben zu Röm. 8, 15 genügend nachgewiesen, daß die *υἱοθεσία* bei Paulus nicht sowohl die Sohnschaft, sondern vielmehr ganz eigentlich die Sohnesannahme oder Adoption bedeutet. Nicht in derselben Weise, wie Christus Sohn Gottes ist, kann der Mensch es werden, ohne einen Gnadenact, eine Adoption. Diese Bedeutung findet auch Röm. 9, 4 statt, vgl. noch Eph. 1, 5. Ist diese Adoption also schon mit dem Glauben gegeben (3, 26), so wird sie beglaubigt und besiegelt durch die ihr folgende Mittheilung des göttlichen Geistes. Nach der richtigen, von de Wette und Baur (Paulus S. 516) vertretenen Erklärung kann V. 6 *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξα-*

---

ders möchte ich hier noch auf die Art aufmerksam machen, wie Philo Leg. Alleg. I, p. 49 den himmlischen Menschen dem irdischen gegenüberstellt: *Διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος· ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη* (vgl. 1 Kor. 15, 47)· *διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸ δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα εἶναι τοῦ τεχνίτου.*

πέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα κτλ. nur heißen: weil ihr aber Söhne Gottes seid, so sandte Gott den Geist u. s. w. Wie wenig kann sich dieser einfachen Fassung der Worte gegenüber die Meyer'sche schon an sich empfehlen: „daß ihr aber υἱοί wirklich seid, ist daraus gewiß (wozu diese Ergänzung?), daß Gott gesandt hat den Geist seines Sohns" u. s. w.! Was kann uns denn irgend berechtigen, den schönen Fortschritt der paulinischen Entwickelung durch die willkürliche Einschiebung eines δῆλον ὅτι (3, 11) zu stören? Ist denn diese innere Succession nicht schon an und für sich die natürlichste? Freilich darf man die innerlich zusammengehörigen Momente nicht zeitlich auseinanderreißen. Die Adoption vollendet sich eben dadurch, daß Gott seinerseits den Geist in die Herzen der an Sohnes Stelle Angenommenen ausgießt (Röm. 5, 5), und die Geistesmittheilung folgt so nothwendig auf den Act der Adoption des Gläubigen, daß man eben aus dieser Geisterfüllung die Söhne Gottes erkennt (Röm. 8, 14), daß der Empfang des Geistes an den Glauben geknüpft ist (Gal. 3, 2. 5). So wenig wir aber bei Paulus den der Adoption entsprechenden Act der Rechtfertigung den mit Nothwendigkeit, und zwar gerade als Früchte des Geistes (Gal. 5, 22), folgenden guten Werken, der Wirksamkeit des Glaubens in Liebe (Gal. 5, 6), erst nachfolgend vorstellen dürfen, ohne die Eigenthümlichkeit der paulinischen Rechtfertigungslehre aufzuheben (vgl. Schwegler N. Z. I, S. 428 f.), so bestimmt müssen wir auch die innere Priorität der an den Glauben geknüpften Gotteskindschaft vor der Geistesmittheilung behaupten. Gerade hier können wir dem Verhältniß der paulinischen Theologie zur johanneischen tief auf den Grund sehen. In dem Evang. Joh. ist die Gotteskindschaft so deutlich substanziell gefaßt, daß sie, so sehr sie erst durch den Glauben entwickelt werden muß, doch unverkennbar diesem als substanzielle Grundlage, als eine schon frühere Geburt aus Gott (Joh. 1, 13 ἐγεννήθησαν), als Gotteskindschaft vor jeder Bekanntschaft mit dem historischen Christenthum (11, 52) vorhergeht. Wie in der johanneischen Theologie diese subjective,

anthropologische Succession in der ausgeprägtesten Vorweltlichkeit des persönlichen Logos ihre treffendste Analogie hat (s. m. Glossolalie S. 81), so entspricht auch der paulinischen Reihenfolge der inneren Lebensmomente genau die objective Folge der Erlösungsthatsachen. Erst nach der Vollendung des Erlösungswerks durch den Gottessohn tritt die Aussendung des Geistes ein, [11]) der deßhalb um so mehr Geist Christi (vgl. Röm. 8, 9) heißen kann, weil er durch ihn und sein Werk bedingt ist, obwohl noch immer seine Sendung die eigentliche That des Vaters bleibt (1 Kor. 2, 12. 6, 19. 1 Thess. 4, 8), nicht wie im Evg. Joh. 15, 26. 16, 7. 20, 22 schon ebenso (vgl. 14, 16. 26) auf den Sohn zurückgeführt wird. Dieser Geist äußert sich eben in einer überschwenglichen, von der menschlichen Subjectivität unabhängigen Weise, in lauten, unwillkürlichen Ausrufen des Bewußtseins der Gotteskindschaft. [12]) Auch Röm. 8, 15 wird als ein solcher Geistesruf Ἀββᾶ ὁ πατήρ genannt, welche Formel Jesus selbst nach Mark. 14, 36 im Gebet gebraucht. Es ist eine ganz ungereimte Meinung, welcher Meyer mit Recht entgegengetreten ist, daß hier das aramäische אבא — man denke in einer Geistesrede! — durch ὁ πατήρ gedolmetscht werden soll. Vielmehr darf man nur annehmen, daß das aus der Ursprache des Christenthums herübergenommene Ἀββᾶ fast die Natur eines Nom. propr. erhalten hatte, daß in der heidenchristlichen Welt Ἀββᾶ ὁ πατήρ eine Gebetsformel geworden war, deren inbrünstiger, unwillkürlicher Ausruf als eine Stimme des die Gotteskindschaft bezeugenden Geistes aufgefaßt wurde. Auf sie verweis't daher der Apostel seine Galater, als auf das sicherste Zeugniß, daß sie über das Knechtsverhältniß erhoben, Söhne und Erben durch Gott, oder wenn die gewöhnliche Lesart die richtige sein sollte, durch Christum geworden sind. (V. 7).

---

11) Vgl. Offbg. Joh. 5, 6 τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ τὰ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν. 22, 6.

12) Über das κράζειν höherer Geister s. m. Markus S. 129.

Wie thöricht erscheint nun (4, 8—11) das Beginnen der Galater, in die vorchristliche Knechtschaft zurückzukehren! Im Gegensatz zu der jetzt erworbenen Freiheit dienten sie früher (ἀλλὰ τότε μέν) ohne Erkenntniß des wahren Gottes (die ja auch 1 Theß. 4, 5 den Heiden abgesprochen wird, welche nach Röm. 1, 19 f. nur an sich eine natürliche Gotteserkenntniß haben können) den in Wirklichkeit, ihrer Natur nach es (Gott) nicht seienden Göttern. [13]) Und nun, nachdem sie die Erkenntniß Gottes, die in Wahrheit nichts Subjectives und Willkürliches, sondern ein objectives Erkanntsein von Gott ist, [14]) erreicht haben, wollen sie wieder in die Dienstbarkeit der armseligen Himmelsmächte zurückfallen (V. 9)! Zu der judaistischen Festbeobachtung, in welcher P. V. 10 diesen Rückfall sieht, kann man Philo de septenario et festis diebus p. 286 vergleichen:

---

13) V. 8. φύσει bezeichnet das Wirkliche, im Gegensatz zu der unwahren Meinung auch Clem. Hom. IV, 21: οὐκ ἔστιν τῇ φύσει τὰ τοιαῦτα κακά, ἀλλ' ἡ ἄλογος ἀνθρώπων δόκησις ταῦτα δεινοποιεῖ. So stehen H. V, 10 die φύσει κακά den Übeln entgegen, die es nur τῶν νόμων θέσει, nicht in Wahrheit sind, vgl. XVII, 5 δίκαιον τῇ φύσει, gegenüber καὶ οὐκ ἀγαθόν.

14) Auch 1 Kor. 8, 3 bezeichnet P. die Liebe im Gegensatz zu einer lieblosen Erkenntniß als Erkanntsein von Gott, was natürlich nicht ein bloßes agnosci sein kann, noch weniger eine bloße Notiznahme von Seiten Gottes (Meyer). Sollte schon Luther, dem de Wette beistimmt, das Richtige gesehen haben: „Revera nostra notitia est magis passiva, quam activa, h. e. est potius cognosci, quam cognoscere; nostrum agere est pati operantem in nobis Deum"? Diese Auffassung, nach welcher die scheinbare Thätigkeit des Menschen in der höchsten Religion in Wahrheit als ein Thun Gottes in ihm anzusehen ist, stimmt nicht nur überhaupt sehr wohl zu der paulinischen Theologie, sondern auch zu der Art, wie P. Phil. 3, 12 das Ergreifen, dem man nachjagt, vielmehr als ein Ergriffenwerden von Christus darstellt. So ist erst die wahre Erkenntniß, die sich in der Liebe bewährt, eine wahrhaft göttliche. Die höchste Religion ist überhaupt so wenig bloß Sache des Menschen, daß sie vielmehr auf intellectuellem und ethischem Gebiete, um spinozistisch zu reden, ein ewiger modus des göttlichen Denkens ist, Dei aeternum et infinitum intellectum (Spin. Eth. V, pr. 40, Schol.) constituirt. Es ist das Bewußtsein der Identität des menschlichen und des göttlichen Wissens, oder der Absolutheit des christlichen Bewußtseins, was hier ausgesprochen wird, vgl. Baur Paulus S. 620.

πρῶτον μέν, ἵνα τὴν ἑβδομάδα τιμήσῃ κατὰ πάντας χρόνους ἡμερῶν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν. ἑβδόμη τε γὰρ πᾶσα ἡμέρα ἱερά, τὸ καλούμενον παρ' Ἑβραίοις σάββατον, μηνῶν τε ἕβδομος κατὰ πᾶν ἔτος ἑορτῶν ἔλαχε τὴν μεγίστην, ὥστ' εἰκότως καὶ ὁ ἕβδομος ἐνιαυτὸς τοῦ περὶ τὸν ἀριθμὸν σεβασμοῦ τυχὼν ἐκτετίμηται. Diese Stelle ist ein so trefflicher Commentar zu dem paulinischen Ausdruck, daß sie Alles enthält, was Paulus aufzählt, der ja mit den καιροί eben die Festzeiten, die ἑορταί, andeutet. Wie sehr hatte Paulus Grund zu der Befürchtung über die Galater (φοβοῦμαι ὑμᾶς Attraction, vgl. Winer Gramm. §. 63), daß seine Arbeit an ihnen vereitelt sein möchte (V. 11)!

Apostrophe an die Leser IV, 12—20.

Der Apostel kann seine sachliche Entwickelung, die nicht bloß mit einer persönlichen Wendung begonnen war (3, 1 f.), sondern auch in eine solche Wendung zuletzt wieder 4, 8 f. eingelenkt hatte, nicht schließen, ohne mit der väterlichsten Liebe seine geistigen Kinder durch Erinnerung an das frühere schöne persönliche Verhältniß von ihrer Verirrung abzulenken. Er beginnt mit der herzlichen Bitte: Werdet, wie ich (nämlich vom Judaismus freie Christen); denn auch ich (bin geworden, nämlich als früherer Jude, vgl. 2, 15, nun ein ἄνομος 1 Kor. 9, 21), wie ihr." D. h. wie ich den Judaismus gänzlich von mir abgeworfen habe, so solltet auch ihr um so mehr hierin als freie Christen mit mir Eins werden! So ist die feine Paronomasie des Apostels, in der es nur leise angedeutet ist, daß es den Galatern nicht die gleiche Selbstverleugnung kosten konnte, den Judaismus abzuweisen, am einfachsten nach Analogie von 1 Kor. 11, 1 zu ergänzen. Ausdrücklich versichert er, von den Galatern nicht persönlich beleidigt zu sein; aber um so mehr weis't er sie auf das schöne alte Verhältniß zurück. Als er aus Anlaß körperlicher Krankheit den Galatern zuerst das Evangelium verkündigte, nahmen sie gleichwohl an dieser seiner Anfechtung (schon

Hiob 9, 23 מַסָּה = Leiden) keinen Anstoß, sie nahmen ihn wie Christum selbst auf.[1]) Wie selig priesen sie sich damals! Wie hätten sie so gern ihr Kostbarstes für ihren Apostel hingegeben (V. 15)! Ist dieses schöne Verhältniß dadurch gestört, ist P. dadurch ihr Feind geworden,[2]) daß er ihnen (bei seiner zweiten Anwesenheit) die Wahrheit sagte (V. 16)? Wie das rücksichtslose Aussprechen der Wahrheit dem Paulus die Galater entfremdet zu haben schien, so müssen sich dagegen die Gegner desto einschmeichelnder gegen dieselben benommen haben. Dieses deutet P. V. 17 durch ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς an. Der Eifer, das Interesse, welches sie für euch zur Schau tragen (vgl. 2 Kor. 11, 2), sagt er, ist nicht lauter; er hat vielmehr das unreine Motiv, euch auszuschließen, damit ihr künftig sie beeifern sollt. Der Sinn dieser Worte ist einfach der: Man wollte die Galater aus dem paulinischen, heidenchristlichen Gemeindeverbande ausschließen, damit sie nach der Losreißung aus ihren ursprünglichen Verbindungen und nach der Hingebung an die judenchristliche Partei ihren Verführern durch Unterwürfigkeit und Abhängigkeit die Mühe der Verführung vergelten möchten.[3]) Mit einem herben Seitenblick auf das Betragen der Ga-

---

1) Die körperliche Krankheit läßt sich nicht näher bestimmen. Jedenfalls bezieht sich der Pfahl im Fleisch 2 Kor. 12, 7 am einfachsten auf ein solches beharrliches Übel. Nach 1 Kor. 2, 3 ist anzunehmen, daß P. auch in Korinth erkrankt (ἐν ἀσθενείᾳ) ankam.

2) Merkwürdig ist es allerdings, daß man das Gal. 4, 16 erwähnte Prädicat ἐχθρός in der Grundschrift der clementinischen Literatur stehend als Bezeichnung des Paulus, des ἐχθρὸς ἄνθρωπος, inimicus homo (Epist. Petri ad Jac. c. 2, Clem. Rec. I, 70. 71) wiederfindet. Vgl. m. clem. Rec. u. Hom. S. 78 f. und Wieseler Chronol. d. apost. Zeit. S. 277: „Es scheint dieses ein Name gewesen zu sein, welchen ihm die jüdischen Irrlehrer beilegten."

3) Nur aus übertriebener philologischer Scrupulosität kann Meyer sich hier gegen die nothwendige Annahme wehren, daß P. einmal, wie auch 1 Kor. 4, 6, das absichtliche ἵνα mit dem Indicativ verbunden hat (vgl. Winer Gr. §. 42, 6). Wie kann man hier mit der Bedeutung ubi auskommen! Auch Clem. Hom. XI, 16 finden wir ja den Absichtssatz ἵνα μηδὲν τῶν προσκυνουμένων ὑπῆρχεν, damit überhaupt nichts, was außer Gott verehrt wird, existiren würde.

later in seiner Abwesenheit fügt P. V. 19 hinzu, es sei wohl schön beeifert zu werden, nämlich im Guten und immerfort, nicht bloß, wie das letzte Benehmen dieser Gemeinden bewies, „wenn ich bei euch anwesend bin.“ Ζηλοῦσθαι ist hier recht eigentlich als Passiv zu fassen. Mit der zärtlichsten, rührendsten Liebe redet P. gleichwohl V. 19 die Galater an, als seine Kindlein, die er noch einmal mit Schmerzen gebiert, bis sie wieder zu einer Gestaltung Christi werden (vgl. 1, 16. 2, 20. 3, 27). Wenn er sich sonst als Vater seiner Gemeinden und Gemeindeglieder (1 Kor. 4, 15. Philem. 10) bezeichnet, so mußte er hier, um den Schmerz auszudrücken, das Bild einer Mutter wählen. Diese affectvolle Anrede ist freilich nicht, wie Meyer richtig behauptet, zu dem vorhergehenden bitteren Satze zu ziehen, aber auch wohl nicht zu dem folgenden V. 20, der sich schon durch die Form ἤθελον δέ als ein neuer Satz ankündigt; sondern wir haben eine abgebrochene Anrede, die, was sie will (nämlich die Galater zur Umkehr zu bewegen), dadurch nur um so ergreifender ausdrückt, daß sie es verschweigt. Der Apostel schweigt um so mehr, weil er fühlt, daß nicht der stumme Buchstabe, sondern nur die lebendige Stimme seine Gefühle und Empfindungen voll und rein ausdrücken könnte. Darum möchte er, — so bricht er V. 20 die angefangene Anrede ab — so gern bei seinen verirrten Gemeinden persönlich gegenwärtig sein können[4]) und seine strafende Stimme durch den mündlichen Ausdruck der Liebe verwandeln, weil er irre an ihnen geworden ist![5])

---

4) Über ἤθελον als Ausdruck des Wunsches vgl. Röm. 9, 3 ηὐχόμην und Fritzsche z. d. St., der mir diese Formel richtiger aus Unterdrückung eines Bedingungssatzes (si possem, si liceret) zu erklären scheint, als Winer Gr. §. 42, 2 aus der Urbanität, das Gegenwärtige als ein Vergangenes darzustellen. Dasselbe ἤθελον findet sich auch Clem. Hom. II, 47. XII, 14. XVI, 19.

5) V. 20. ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν vgl. 2 Kor. 4, 8. Joh. 13, 22. Apg. 25, 20. Falsch Fritzsche: nam haeretis, quo me loco habeatis, nam sum vobis suspectus. ἐν ὑμῖν bezeichnet den Gegenstand des Irreseins (vgl. 1, 24. 1 Kor. 7, 16).

Allegorische Schrifterklärung der beiden Söhne Abraham's IV, 21—31.

Was Paulus den Galatern schon so erschöpfend auseinandergesetzt hatte, das Verhältniß der Gesetzes- und der Verheißungsreligion, legt er ihnen, die zum Gesetz zurückkehren wollten, noch einmal nachdrücklich in einer aus dem Gesetz selbst geschöpften Allegorie an das Herz. Sie, die da unter dem Gesetz sein wollen, mögen auch hören, was das Gesetz und zwar hier der geschichtliche Theil des Gesetzes, wirklich sagt (V. 21). Es ist möglich, daß P. hiermit, wie Meyer meint, voraussetzt, daß die Judaisten, sowohl öffentlich nach Synagogenweise (Röm. 2, 13. Apg. 15, 21. Luk. 4, 16), als auch privatim, das Gesetz vorlesen ließen, obwohl man zu dieser Annahme nicht gerade genöthigt ist. Es ist die Erzählung von der Geburt Ismaels und Isaaks, des Einen von der Sklavin Hagar, des Anderen von der Freien Sara, des Einen auf fleischliche, gewöhnliche Weise (*κατὰ σάρκα*), des Anderen durch die höhere, übernatürliche Vermittelung der Verheißung (vgl. 1 Mos. 16, 15 f. 21, 2 f. 17, 16. 18, 10), welche P. hier zum Grunde legt (V. 22. 23). Diese Erzählung betrachtet er als wirkliche Allegorie der Schrift, als allegorisch gesagt, nicht: gedeutet (*ἀλληγορούμενα* V. 24). In dem allegorischen Schriftsinn hat man hier zwei Bündnisse. Hagar ist (vgl. Mtth. 13, 20. 38 u. ö.) das Bündniß vom Berge Sinai, das zur Knechtschaft gebiert, wie schon der Name der Hagar den Berg Sinai in Arabien bedeutet,[1]) und sie entspricht dem gegenwärtigen Jeru-

---

1) Ich stelle es als Vermuthung auf, ob nicht bei dem Schwanken der Handschriften *Σινᾶ* Interpretament sein sollte, so daß der Text lautete: *τὸ γὰρ Ἄγαρ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*. Jedenfalls nimmt Paul. nämlich das Wort *Ἄγαρ* nach einer falschen Etymologie als gleichbedeutend mit dem arab. حجر, dem aram. יְגַר (vgl. 1 Mos. 31, 47), d. h. Fels, Berg, Hügel, und es ist leicht erklärlich, daß der Berg Sinai von den Umwohnenden so als Berg, Fels, *κατ' ἐξοχήν* genannt wurde, was Paulus vielleicht aus seinem arabischen Aufenthalt wissen konnte. Vgl. übrigens Meyer z. d. St. Zu τὸ

salem, das mit seinen Kindern, d. h. eben den Anhängern der Gesetzesreligion, der geistigen, religiösen (nicht wohl der politischen) Knechtschaft (vgl. 5, 1) unterworfen ist (V. 24. 25). Statt nun gleichmäßig fortzufahren, daß Sara das Bündniß der Freiheit ist, knüpft P. unmittelbar an das Letzte an, indem er ihre allegorische Bedeutung, das obere, himmlische Jerusalem für die Stadt der Freiheit, für die Mutter der Gläubigen erklärt (V. 26), und diese Behauptung auf eine ATliche Beweisstelle (Jes. 54, 1 genau nach den LXX) gründet. Wie wir in der Offenb. Joh. 3, 12. 21, 2 die Vorstellung und Erwartung des neuen Jerusalem, im Hebräerbrief 12, 22 das himmlische Jerusalem finden, so bietet uns auch der Heidenapostel, der ja mit seiner Eschatologie noch sehr in den urchristlichen Anschauungen wurzelte (s. Ritschl altkath. K. S. 58 f.), hier die Vorstellung eines oberen Jerusalem, und zwar wie man denken muß, mehr oder weniger vergeistigt, als des Mittelpuncts der messianischen Theokratie (Meyer) dar. Sie ist die Stadt der Freiheit, der zukünftigen idealen Weltordnung, welcher der Gläubige schon jetzt angehört. Inwiefern kann P. aber auf dieses Jerusalem die Stelle Jes. 54, 1 anwenden, welche nach dem ursprünglichen Sinn dem verlassenen Israel eine zahlreiche Wiederbevölkerung verheißt? Das Medium der Beziehung bildet offenbar die scheinbare Unfruchtbarkeit und Verlassenheit der gegenwärtigen Gemeinde des oberen Jerusalem, im Vergleich zu der scheinbar gesicherten Existenz und Frequenz der Gemeinde des irdischen Jerusalem. Dieses Verhältniß wird sich in Zukunft geradezu umkehren. Die Gemeinschaft derer, die, wie Isaak, Verheißungskinder (vgl. Röm. 9, 8) sind, ist zwar jetzt die unterdrückte und verfolgte, wie schon damals der nach dem Fleische Geborene den das Geistige Darstellenden ver-

---

Ἄγαρ, „das Wort Hagar," vgl. Clem. Hom. XVI, 18 τὸ Θεός. Für diese Deutung des Worts giebt Justin Dial. c. 78, p. 304 die beste Parallele, wo er das Rama Jer. 31, 15. Mtth. 2, 18 geradezu von Arabien versteht, weil es noch einen Ort dieses Namens in Arabien gebe.

folgte.[2]) Und zwar wird der Apostel bei diesen Worten nicht bloß an Verfolgungen der Christen von Seiten der ungläubigen Juden, sondern weit mehr an die Agitationen der judaistischen Christen gedacht haben. Aber schon damals läßt die Schrift 1 Mos. 21, 10 ja den Sohn der Sklavin verstoßen werden, den Sohn der Freien erben. Demnach sind wir, sagt P. zusammenfassend, nicht Söhne der Sklavin, sondern der Freien. — Diese Allegorie ist die ausgeführteste, die wir bei P. finden (vgl. Baur Paul. S. 666 f.). Bei aller Freiheit seines Standpuncts war ihm doch das A. T. noch so sehr eine unverbrüchliche Auctorität, daß er aus ihm, mit dem ängstlichsten Pressen des Buchstabens (vgl. Gal. 3, 16), auch das specifisch Christliche, selbst die Aufhebung der Gesetzesreligion beweis't, daß er sich nicht denken kann, das Gesetz beziehe sich wirklich auf so niedrige Objecte, wie z. B. Ochsen sind, wo es von ihnen redet (1 Kor. 9, 8). Gerade aus dieser Stelle wird es aber unzweifelhaft, wie Baur sagt, „daß ihm seine Allegorie als der wahre Sinn der ATlichen Geschichte, als eine objective im A. T. begründete Wahrheit galt.“ Wie die Allegorie überhaupt aus der unbewußten Vermittelung einer neuen Stufe des Bewußtseins mit der Auctorität alter Religionsurkunden entstand, so steht auch bei Paulus die höhere, ideale Auffassung in gar keinem exclusiven Verhältniß zu den historischen Thatsachen.

---

2) V. 29 *ἐδίωκε τὸν κατὰ πνεῦμα*. Diese Benennung Isaak's kann nur aus einem sehr natürlichen Ineinanderfließen der idealen Beziehung der Allegorie auf die Christen, welche auch nach Röm. 8, 5 recht eigentlich *οἱ κατὰ πνεῦμα* sind, und ihrer historischen Grundlage erklärt werden, nach welcher man *κατ' ἐπαγγελίαν* erwarten sollte. Denn wie könnte wohl der historische Isaak als „geistmäßig geboren“ (Meyer) angesehen worden sein! Übrigens geht das, was P. hier voraussetzt, über die ATliche Erzählung 1 Mos. 21, 9 hinaus, wo Ismael nur spottet, und ist aus der jüdischen Tradition entlehnt, welche denn auch den Ismael mit Pfeilen auf Isaak schießen läßt (Bereschit R. 53, 15). Aus dieser Tradition hat P. ja auch 1 Kor. 10, 5 den Felsen, der den Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste nachgefolgt sein soll, und den er ähnlich als pneumatisch ansieht und auf Christum deutet.

Die ATliche Geschichte behält auch bei ihm trotz ihrer pneumatischen Bedeutung ihre volle geschichtliche Wahrheit, die ja selbst Philo meistentheils bestehen ließ (vgl. Dähne jüd.-alex. Rel.-Phil. I, 64). Daß die Allegorie übrigens nicht bloß in Alexandrien zu Hause, sondern auch bei den palästinensischen Juden, wenngleich in geringerem Maße, üblich war, läßt sich wohl mit Grund behaupten (vgl. Gfrörer Jahrh. d. Heils I, S. 248 f.).

Dritter, paränetischer Theil C. V. VI.

Die christliche Geistesfreiheit.

An die vorhergegangenen Erörterungen schließt sich sehr natürlich zunächst die praktische Aufforderung, in der ächt christlichen Freiheit zu bestehen.

Aufforderung zum Bestehen in christlicher Freiheit V, 1—12.

Die Aufforderung V. 1 läßt sich wohl am besten so fassen: In der Freiheit (Dativ der Art und Weise, wie 3, 3. 2 Kor. 1, 24 *τῇ πίστει ἑστήκατε*, vgl. *περιπατεῖν πνεύματι* Gal. 5, 16, *τοῖς ἔθεσιν* Apg. 21, 21, *στοιχεῖν τῷ παραδείγματι* Clem. Hom. X, 15), durch deren Erwerbung und Mittheilung Christus uns befreit hat, bestehet! Das Knechtschaftsjoch (vgl. Apg. 15, 10) ist hier das Gemeinsame des Judenthums mit dem Heidenthum (V. 1 *πάλιν*, vgl. 4, 8). Über *ἐνέχεσθαί τινι* vgl. Herodot II, 121 *τῇ πάγῃ ἐνέχεσθαι*. Mit nachdrücklicher Hervorhebung seiner persönlichen Auctorität (*ἴδε ἐγὼ Παῦλος*) versichert P. V. 2 seinen Lesern, daß ihnen nach Annahme der Beschneidung Christus nichts nützen wird. Er wiederholt zu diesem Zweck seine frühere, mündliche Betheurung (*μαρτύρομαι* zum Zeugen anrufen, nämlich Gott, vgl. Apg. 20, 26. Joseph. de bello jud. III, 8, 3), daß man mit der Be-

schneidung die Verpflichtung zur Erfüllung des ganzen Gesetzes übernimmt (V. 3). Deßhalb ist man abgethan aus der Gemeinschaft mit Christus (*καταργεῖσθαι ἀπό τινος* Röm. 7, 2. 6. dazu vgl. Fritzsche), wenn man in der Sphäre des Gesetzes (*ἐν νόμῳ*) die Rechtfertigung sucht; man ist ausgefallen aus der Gnade und ihrer Gemeinschaft (V. 4), wie ja auch nach Röm. 6, 15 das Gesetz die Gnade ausschließt (übrigens s. o. S. 18 f.). Wir nämlich, so fährt V. 5 fort, d. h. wir, die wir uns der rein christlichen Gnade dahingegeben haben, erwarten durch den Geist, dieses Angeld der künftigen Erlösung (2 Kor. 5, 5. Röm. 8, 23), aus dem Glauben, als der entsprechenden Bedingung von unserer Seite (Gal. 3, 26 u. ö.) die Hoffnung der Gerechtigkeit, d. h. wie *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* 3, 14, die (objective) Hoffnung (vgl. Hebr. 6, 18. Kol. 1, 5. Tit. 2, 13, vgl. auch *πίστις* Gal. 3, 23. 25), die in der Gerechtigkeit besteht, oder die gehoffte Gerechtigkeit selbst. Es kann befremden, daß hier im Gegensatz gegen die Gesetzesgerechtigkeit die wahre Gerechtigkeit nicht als schon mit dem Glauben gegeben erscheint. Allein, dieses kann nicht mehr befremden, als wenn die nach Gal. 3, 26. 4, 5 mit dem Glauben schon eingetretene *υἱοθεσία* gleichwohl Röm. 8, 23 als etwas erst Zukünftiges und Erwartetes aufgefaßt wird. Die ächt paulinische Selbstgewißheit des Glaubens verträgt sich sehr wohl mit der Erwartung eines zukünftigen Richterspruchs (2 Kor. 5, 10), mit der Hoffnung einer künftigen offenen Anerkennung und vollen Belohnung der Glaubensgerechtigkeit. Um so weniger möchte ich in der Art, wie Phil. 3, 11 die Hoffnung der Theilnahme an der Todtenauferweckung zweifelhaft (*εἴ πως*) ausgedrückt wird, geradezu etwas Unpaulinisches erkennen. Sollte P. an unserer Stelle nicht gerade im Gegensatz gegen den Gesetzesstolz die Demuth christlicher Hoffnung hervorgehoben haben? Aber nur um so mehr ist es gewiß, daß in der Gemeinschaft mit Christus weder Beschneidung noch Vorhaut (vgl. 3, 28) etwas gilt, sondern nur der Glaube, der sich in Liebe bethätigt und bewährt (V. 6). Vgl. 1 Kor. 7, 19

ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.[1]) — Der Apostel wendet sich nun V. 7 wieder persönlich an die Galater, die von ihrem bisher guten Lauf abgelenkt, eigentlich: abgeschnitten sind (vgl. 3, 1. 1 Thess. 2, 18. Röm. 15, 22. 1 Petr. 3, 7), der Wahrheit nicht zu gehorchen (τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, vgl. Röm. 2, 8). Wenn er dann V. 8 fortfährt: ἡ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς,) so kann man bei πεισμονή von vorn herein nur an das unmittelbar vorhergehende πείθεσθαι denken, wodurch das Wort so hinlänglich als die πεισμονή bestimmt ist, von welcher in diesem Zusammenhang allein die Rede sein kann, vgl. τῇ ὑποταγῇ 2, 5), daß man an dem Artikel nicht den geringsten Anstoß nehmen darf. Über die Bedeutung von πεισμονή schwanken aber die Interpreten zwischen der activen Fassung Überredung und der passiven Überzeugung. Nach dem Zusammenhang ist Beides statthaft, da sowohl das πείθειν der Irrlehrer, ganz abweichend von der Thätigkeit des P. (1, 6), als auch das πείθεσθαι der Galater nicht von Gott, dem wahren Berufer kommt. Welche Bedeutung vorzuziehen ist, kann nur aus dem Sprachgebrauch entschieden werden. Als Belege für die active Bedeutung weiß man gewöhnlich nur Chrysostomus ad 1 Thess. 1, 4 und Ignat. ad Rom. c. 3 (der längeren Recension) anzuführen, wo wir entschieden eine πεισμονή-πείθουσα finden. Es ist aber eine unrichtige Behauptung de Wette's, daß das Wort nur hier und bei Eustathius vorkomme. Vgl. Justin Apol. I, c. 53, p. 87: πολλὰς μὲν οὖν καὶ ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν ἐπαυσάμεθα, αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικὰ καὶ νοερὰ ὦτα ἔχουσιν εἶναι λογισάμενοι. Epiphanius H. XXX, 21 von den Ebioniten: εἰς πεισμονὴν τῆς ἑαυτῶν πληροφορίας τῷ ὕδατι δαψαλῶς χρῶνται, ἵνα

1) Ἐνεργεῖσθαι ist im N. T. immer medial, vgl. 2 Kor. 1, 6. 4, 12. Röm. 7, 5. Eph. 3, 10, so daß die altkatholische passive Fassung unstatthaft ist. Passiv ist das Wort freilich Clem. Hom. IX, 12. XI, 8.

ὀῆϑεν ἑαυτοὺς ἀπατήσωσι, διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάϑαρσιν νομίζοντες (vgl. auch Kol. 2, 23. Clem. Hom. VIII, 15 πλησμονή, Vollsättigung). Auch hier heißt π. Überredung, Einredung, wie wir es auch bei Paulus fassen müssen. Diese unberufene Einredung wird V. 9 als von außen in die Gemeinden hineingebracht dargestellt. Die Verführer waren, wie P. hier (vgl. 1 Kor. 5, 6) sagt, ein kleiner Sauerteig, durch welchen die Masse durchsäuert worden war. Schon im Hebr. heißt ja אלח ursprünglich versäuern, dann: verdorben sein Ps. 14, 3. Hiob 15, 16).[2]) Aus dieser Äußerung darf man zwar nicht mit de Wette den Schluß ziehen, daß die Ansteckung in Galatien noch nicht ganz durchgedrungen gewesen sei, und die Gefahr des Abfalls noch nicht so nahe gestanden, als es nach Gal. 1, 6 scheinen müsse; wohl aber begreift man aus derselben, daß P. V. 10 noch das persönliche Zutrauen (ἐγώ) zu den Galatern (vgl. 2 Kor. 2, 3. 2 Theff. 2, 4) äußern kann, sie werden zu der rechten Gesinnung noch zurückkehren, den sie verderbenden Sauerteig erkennen. Den Verführern dagegen (Singular generisch, vgl. 2 Kor. 11, 4) kündigt er ohne Ansehen der Person (vgl. 2, 6) die schwere Last des göttlichen Strafurtheils (βαστάσει τὸ κρίμα) an. Hieran schließt er V. 11 die Abweisung ihrer Vorspiegelung, als ob er, Paulus (ἐγὼ δέ) noch im Christenthum (ἔτι vgl. 1, 10, fälschlich meint de Wette, es sei nur logisch, wie Röm. 3, 7. 9, 19), die Beschneidung predigte. Weßhalb würde er denn dann noch (von Juden und Judaisten) verfolgt? Das große Ärgerniß des Kreuzes (vgl. 1 Kor. 1, 23), der mit Ausschluß der Gesetzesgerechtigkeit an den Tod Christi geknüpften Erlösung, dieser Grundlehre seines Evangelium, wäre dann ja abgethan, wie die Gegner diese Anstößigkeit durch den Zwang zur Beschneidung

2) Nach Clem. Hom. VIII, 17 wollte Gott das vor der Sündfluth lebende Geschlecht ὥσπερ κακὴν ζύμην vertilgen. Sonst vgl. über die ursprüngliche Bedeutung des Ungesäuerten auch Baur Üb. die ursprüngliche Bedeutung des Paschafestes u. s. w. in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1832, H. 1, S. 68 f. Es liegt der Begriff der Unreinheit zum Grunde.

wirklich vermieden hätten (6, 12). Welchen Grund hatte P. zu dem Unwillen über solche Ruhestörer (ἀναστατοῦν auch Clem. Hom. II, 25), über die er denn ausruft, sie möchten (ὄφελον als Partikel, wie 1 Kor. 4, 8. 11, 1) sich, weil sie die Beschneidung so lebhaft betreiben, gar selbst entmannen (vgl. ἀπόκοποι bei Epiphan. H. LVIII, 1; Phil. 3, 2)!

Die Lebensmacht christlicher Sittlichkeit V, 13—25.

Paulus sucht nun dem Vorurtheil vorzubeugen, als ob mit der vollen Freiheit von jeder positiven Norm die christliche Sittlichkeit in Zügellosigkeit ausarten müßte. Unter keinen anderen Gesichtspunct ist ja auch der in mancher Hinsicht verwandte Abschnitt des Römerbriefs C. 6—8 zu stellen. Vielmehr giebt die christliche Freiheit, zu welcher man berufen ist (V. 13 ἐπὶ vgl. 1 Theff. 4, 7, Winer Gr. §. 52, c), so wenig dem Fleische Anlaß (μόνον μή Aposiopese etwa von: verstehet, denket; ἀφορμή vgl. Röm. 7, 8), daß sie vielmehr ein gegenseitiger Liebesdienst sein soll, in der Liebe ihren positiven Inhalt hat. So hat man auch in der christlichen Freiheit keine Zügellosigkeit, sondern eine neue, aber geistige δουλεία (vgl. Röm. 6, 18. 22. 1 Kor. 9, 19 f.). Und diese Liebe ist die volle Erfüllung des Gesetzes (V. 14), das ganze Gesetz ist erfüllt in dem einen Worte: Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst (3 Mos. 19, 8), in welchem auch nach Röm. 13, 9 jedes Gebot zusammengefaßt wird (ἀνακεφαλαιοῦται). Der Ausspruch Christi Mtth. 22, 39 über das größeste Gebot kann dem Apostel, der ja auch sonst deutlich Bekanntschaft mit der evangelischen Tradition beurkundet (1 Kor. 9, 14. 11, 23. 13, 2. 15, 4 f.), sehr wohl auf dem Wege der mündlichen Überlieferung zugekommen sein. Mit dieser Annahme steht die allgemeine Hervorhebung der Nächstenliebe nicht im Widerspruch, da sie von der Gottesliebe unzertrennlich ist (1 Joh. 4, 20). Ist das Verhältniß der Erfüllung zu dem Erfüllten der Natur der Sache nach ein mehr positives oder ein mehr negatives, so ist das letztere

offenbar bei Paulus anzunehmen (vgl. Röm. 8, 4). Um so mehr ist in dem gegenseitigen Verhältniß der Christen alles lieblose Betragen auszuschließen (V. 16). — Als nähere Bestimmung (λέγω δέ vgl. 3, 17. 4, 1) der in der christlichen Sittlichkeit wirkenden Lebenskraft folgt V. 16 f. das Wandeln im Geiste. Die wahre Liebe und der göttliche Geist sind ja so unzertrennlich, daß die Liebe Gottes gerade durch den Geist in die Herzen ausgegossen wird (Röm. 5, 5), daß der Geist die Quelle der Liebe, diese eine ἀγάπη τοῦ πνεύματος (Röm. 15, 30) ist. So wandle man also im Geiste (vgl. V. 25 u. o. 5, 1. Röm. 4, 12. 13, 13), oder in der Art und Weise des Geistes (Röm. 8, 4 κατὰ πνεῦμα), und man wird die Fleischeslust nicht vollbringen (οὐ μή nicht imperativisch, wie Meyer will, sondern vgl. 2 Kor. 13, 11. Luk. 6, 37). In dem Menschen ist nämlich der Kampf und Widerstreit zwischen Geist und Fleisch, und zwar hat dieser Widerstreit, dessen Schuld eigentlich nur das Widerstreben des Fleisches ist, den Zweck (ἵνα), daß der Mensch das thut, was er nicht will, unwillkürlich fortgerissen wird (V. 17). Vergleicht man die Stelle Röm. 7, 14 f., die den Widerstreit des inneren Menschen, des νοῦς (7, 22. 23) und des Fleisches in dem noch nicht Wiedergeborenen schildert, und denselben gleichfalls wider seinen Willen handeln läßt (7, 19), so könnte man mit de Wette (der sich darauf beruft, daß die Christen nach V. 24 ihr Fleisch gekreuzigt haben) auch in unserer Stelle an den Zustand vor der Wiedergeburt denken, und dann würde man auch bei πνεῦμα noch nicht an das der menschlichen Natur von Gott mitgetheilte πνεῦμα sondern nur an das πν. denken können, welches wesentlich zur menschlichen Natur gehört. Allein fände gar kein Widerstreben des Fleisches in den Gläubigen statt, wäre dessen Kreuzigung eine totale Vernichtung, so würde ja diese ganze Ermahnung völlig unnütz sein. Und es giebt zwar nach Paulus auch ein rein menschliches πνεῦμα (s. m. Glossolalie S. 55 f.); aber dieses kann, wie Meyer mit Recht behauptet, hier nicht gemeint sein. Nur das göttliche πν. ist die das Fleisch überwin-

bende Macht (Röm. 7, 23 f. 8, 1), auf welche P. V. 16 hinweis't. Freilich ist P. fern davon, die Siegeskraft des göttlichen πν. als eine magische aufzufassen; sie beweis't sich vielmehr eben dadurch als eine lebendige, daß sie sich im Kampf mit dem Fleisch behauptet. Auch diese Geisterfüllung hat eine unwillkürliche Bewegung, als ein πνεύματι ἄγεσθαι (vgl. Röm. 8, 14, über ἄγεσθαι 1 Kor. 12, 1). Aber durch sie ist man auch über das Gesetz erhaben; für den von der Geistesmacht Geleiteten ist das Gesetz, welches nur der menschlichen Schwachheit gilt, nicht mehr da, oder wie de Wette sagt, „im Hegel'schen Sinne" aufgehoben (V. 18). Die beiden auch in dem Wiedergeborenen, aber in ihm mit Übergewicht der Geisteskraft, kämpfenden Mächte äußern sich nun, eben weil sie die menschliche Persönlichkeit beherrschen können, in zwei verschiedenen Reihen von Werken, die Paulus V. 19—21 und V. 22. 23 einander gegenüberstellt. Werke des Fleisches (vgl. Röm. 1, 29 f. u. a. St.) sind zunächst Sünden der Wollust, dann des religiösen Aberglaubens, ferner der Geselligkeit, endlich der Üppigkeit.[1]) Der Apostel wiederholt hier seine frühere mündliche Warnung, daß man durch solche Laster die Erbschaft am Reiche Gottes verlieren wird (V. 21). Wie ganz anders ist die Frucht des Geistes, die theils in innerer Befeligung (ἀγάπη - εἰρήνη), theils in der Äußerung der Liebe gegen Andere (μακροθ. - πρᾳότης), theils in Selbstbeherrschung besteht! Solches (τοιούτων Neutrum analog V. 21) geht wesentlich über das Gesetz hinaus, denn die Kraft zu solcher Frucht fehlt, und nur in diesem Sinne, nicht mit de Wette als Beschwichtigung angeblicher ultrapaulinischer Antinomisten, ist die Aussage V. 23 zu fassen, daß gegen Solches das Gesetz nicht ist. Das Leben der wahren Christen ist aber ein solches Geistesleben, fährt P. V. 24 f. fort, da sie ihr Fleisch gekreuzigt haben. Ihr Abgestorbensein

---

1) In Betreff der einzelnen Sünden genüge es hier, auf die Wörterbücher und unter den Interpreten namentlich auf Meyer zu verweisen. Über ἐριθεῖαι vgl. Fritzsche Comm. in epist. ad Rom. I, p. 143 sq.

für die im Fleisch wurzelnde Sünde ist ja nach Röm. 6, 2 f. das Abbild des Todes Christi. Freilich gilt dieses nur principiell, da auch für den Christen noch immer die Aufgabe bleibt, durch den Geist die Werke des Fleisches zu tödten (Röm. 8, 13). Ist somit an sich der Geist das göttliche Lebensprincip in den Gläubigen, so muß es auch im Wandel thatsächlich verwirklicht werden (V. 25). So sehr die Geisteskraft über die menschliche Individualität hinausgeht, so setzt Paulus doch bei dieser noch die Fähigkeit voraus, sich dem Geistesdrang mehr oder weniger zu verschließen, wie ein ähnlicher Rest menschlicher Selbstthätigkeit auch bei dem Zungenredner geblieben ist (s. m. Glossolalie S. 60). Bei der Annahme einer völligen Irresistibilität des göttlichen Geistes wäre ja die Ermahnung völlig sinnlos, nun auch im Geiste zu wandeln.

Ermahnungen für das Gemeindeleben V, 26—VI, 10.

Auch die speciellen Ermahnungen des Apostels beginnen mit der Liebe, die sich in Vermeidung von Ehrgeiz (κενόδοξοι 5, 26 vgl. Phil. 2, 3 u. Martyr. Polycarpi c. 10 αἱ κενοδοξίαις) u. dgl., ferner in der Sanftmuth gegen Solche, die gar auf einem Fehltritt vorher betroffen (nicht: von einem Fehltritt übereilt, wogegen schon das steigernde καί) werden. Diese empfiehlt P. zwar den Geistlichen, aber eben nur denen, die als Geisterfüllte (vgl. 1 Kor. 14, 37), nicht als besondere Beamte, noch gar als aufgeklärte, starke Christen (Röm. 15, 1 δυνατοί, was de Wette mit Unrecht hineinzieht), ein besonderes Ansehen in den Gemeinden genossen. Die Kirchenleitung ist ja bei Paulus noch so unmittelbar Eins mit der charismatischen Begabung (1 Kor. 12, 5. 28 f.), daß ein äußerlich abgegrenzter Klerus ganz undenkbar ist. Sie sollen zurechtweisen im Geiste der Sanftmuth, d. h. wohl in dem heiligen Geiste, sofern er auch ein Geist der Sanftmuth ist (Meyer, so auch 1 Kor. 4, 21), nicht, wie auch m. Glossolalie S. 56 meinte, in einem menschlichen Sanftmuthsgeist. Ähnlich nennt P. 2 Kor. 5, 13 ja ein πν. τῆς πίστεως. So soll sich dieselbe Liebe auch darin

zeigen, daß man an einander das Lästige und Beschwerliche (τὰ βάρη vgl. 1 Theff. 2, 6 ἐν βάρει, 2 Kor. 10, 9 ἀβαρής, 12, 16 κατεβάρησα u. s. w.) ertrage, ein Gebot, welches wahrlich hoch und schwer genug ist, um in der Erfüllung des Gesetzes Christi (vgl. 1 Kor. 9, 21 ἔννομος Χριστῷ, Röm. 8, 2 νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, auch 3, 27 νόμ. τῆς πίστεως), welches ja nur die in der Liebe sich beweisende Gesetzmäßigkeit des Geisteslebens sein kann, um in der christlichen Sittlichkeit vollgültig zu zählen. Es ist gar nicht nöthig, mit Meyer, weil das Gebot nicht hoch genug sein würde, an die mit Gefühl der Schuld drückenden sittlichen Gebrechen zu denken (V. 2). Der Grund (V. 3 γάρ) der Nichterfüllung dieser Pflicht liegt eben in der Eitelkeit, in dem nichtigen Eigendünkel, dessen treffendstes Gegenstück Paulus 2 Kor. 12, 11 darbietet, wenn er seine volle apostolische Selbständigkeit den Uraposteln gegenüber mit dem seine Person betreffenden Zusatz behauptet: εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. Vielmehr prüfe man sich selbst, sein eigenes Werk (ἔργον collective, vgl. Röm. 2, 15. 1 Petr. 1, 17. Offenb. Joh. 22, 12), um nach Erkenntniß der Last, d. h. Unvollkommenheit, die man selbst zu tragen hat, seinen Ruhm für sich selbst zu behalten, nicht gegen Andere geltend zu machen (V. 4. 5). Die Liebe und Uneigennützigkeit soll sich auch in dem Verhältniß des Katechumenen zu seinem Lehrer im Christenthum darin beweisen, daß Jener diesen an allen Gütern (vgl. Luk. 1, 53. 12, 18 f.) theilnehmen läßt (vgl. Phil. 4, 15). Die ἀγαθά sind hier nicht mit Meyer im geistigen Sinne zu verstehen, wie V. 10, was schon zu dem Verhältniß des Schülers zum Lehrer nicht passend wäre. Vielmehr vgl. Clem. Hom. VIII, 11. IX, 8. 19. X, 4. XI, 10 u. ö. Die so gefaßte Ermahnung ist gar nicht so hingeworfen, wie Meyer meint, und ächt paulinisch, da nur der Grundsatz im Allgemeinen aufgestellt ist, dessen Ausführung dem Zartgefühl und der Freigebigkeit jedes Einzelnen überlassen bleibt. Diese Ermahnung schließt die Regeln für die gegenseitigen Verhältnisse im Gemeindeleben sehr passend ab, die Spitze, in welche

das Gemeindeleben ausläuft, ist das Verhältniß der Katechumenen (vgl. Apg. 18, 25) zu den Lehrern (V. 6). Wir sehen hieraus, daß die Lebensunterhaltung der christlichen Lehrer in paulinischen Gemeinden zwar im Allgemeinen als Pflicht der Unterwiesenen galt, aber nicht bestimmter normirt war. Ganz ähnlich war ja auch die Stellung des Apostels zu seinen Gemeinden, der es einerseits als seinen unbefleckten Ruhm ansehen konnte, das Evangelium unentgeltlich zu verkündigen (1 Kor. 9, 18. 2 Kor. 11, 7 f.), aber doch andererseits auch freiwillige Unterstützungen von seinen Gemeinden annahm (2 Kor. 11, 9. Phil. 4, 15). Die judenchristliche Praxis scheint jedenfalls strenger von dem auch von P. 1 Kor. 9, 14 nach einem Ausspruch Christi Mtth. 10, 10 vorausgesetzten Recht der Lehrer, von den Gemeinden erhalten zu werden, Gebrauch gemacht zu haben (vgl. 1 Kor. 9, 4. 2 Kor. 11, 20), als die paulinische, wie es sich auch an Titus zeigt (2 Kor. 12, 18). Bei den Rabbinen galt es immer als Gesetz, wenigstens Geld nicht anzunehmen, weßhalb sie ein Handwerk zu erlernen pflegten (s. Gfrörer Jahrh. d. Heils I, 156 f.). In der christl. Literatur stellt es der Hirt des Hermas Mand. 11 noch als ein Zeichen des weltlichen, ungöttlichen Geistes dar, der auch in der Kirche nach dem Vorsitz trachtet, daß er mercedem accipit divinationis suae.[1]) In den Clementinen (Epist. Clem. ad Jac. c. 5. Hom. III, 71) wird die sorgenfreie Existenz der Bischöfe, die das Wort nicht unentgeltlich lehren, keinen anderen Erwerbszweig betreiben sollen, den Gemeinden sehr ernstlich zur Pflicht gemacht. Bei Paulus sehen wir aber auch aus der V. 7. 8 folgenden Unterstützung seiner Ermahnung, wie wenig in dieser

---

1) Vgl. Ritschl altkathol. K. S. 553. Nicht bloß bei den Montanisten weis't der Vorwurf der Habsucht (Apollonius bei Euseb. KG. V, 18) auf Unterhaltung ihrer Propheten hin, sondern auch die Monarchianer besoldeten nach Euseb. KG. V, 28 ihren Bischof Natalius gar mit einem festen Geldgehalt. — De Wette bemerkt, nicht daß es in Galatien Lehrer und Lernende gab (vgl. 1 Theff. 5, 12), sondern daß schon Kälte und Undankbarkeit gegen Erstere eingerissen war, setze ein längeres Bestehen der dortigen Gemeinden voraus.

hinsicht ein eigentlicher Zwang stattfand. Gott, dessen Diener ja die Lehrer sind, wird nicht (mit Erfolg, ungestraft, Ergänzung ähnlich wie 1 Kor. 2, 14 bei ἀνακρίνεται) verspottet. Diese Mildthätigkeit ist eine Saat, von welcher man erndten wird (1 Kor. 9, 11. 2 Kor. 9, 6), und zwar eine Saat nicht für fleischliche Zwecke, sondern für das Geistige (1 Kor. 9, 11. Röm. 15, 27), wofür man deßhalb aus dem Geiste (vgl. Röm. 8, 11. 15—17. 2 Kor. 5, 5. Eph. 1, 14), dem man die Saat anvertraut hat, das ewige Leben erndten wird (V. 8). So berühren sich auch hier wieder das Wirken der Liebe und das Wirken für den Geist. Ganz allgemein schließt P. V. 9. 10 mit der Ermahnung zur Unermüdlichkeit im Thun des Guten; man wird seiner Zeit (καιρῷ ἰδίῳ, vgl. 1 Tim. 6, 12) erndten, wenn man nicht ermattet (vgl. Hebr. 12, 3. Mtth. 15, 32. Mark. 8, 3, nicht: ohne Aufhören). An das vorhergehende καιρῷ ἰδίῳ schließt sich nun die Mahnung passend an, ὡς καιρὸν ἔχομεν (d. h. einfach: wie wir Zeit und Gelegenheit haben, je nach den Umständen, nicht solange, wofür de Wette mit Unrecht Luk. 12, 58 anführt, auch nicht weil, was ὡς auch Mtth. 6, 12 nicht heißt), das sittlich Gute an Allen zu thun, vorzüglich aber an den Genossen des Glaubens.

Schluß des Briefs VI, 11—18.

Paulus sagt uns V. 11 einfach, daß er diesen Brief gegen seine Gewohnheit selbst und deßhalb mit so großen Buchstaben geschrieben habe. Wie haben sich die Interpreten an diesem „wunderlichen“ Vers abgemüht! Und doch ist nur der klare Wortsinn festzuhalten. 1) Ἔγραψα kann sich nicht bloß auf das Folgende, sondern nur auf den ganzen Brief beziehen (gegen Meyer). Man beruft sich freilich auf den bekannten Briefstil, der sich ganz auf den Standpunct der Leser versetzt (Apg. 15, 27. 22, 30). Aber auch Philem. V. 19. 21 kann ἔγραψα sehr wohl auf den ganzen Brief bezogen werden. Auf 1 Joh. 2, 14. 21 darf man sich deßhalb nicht berufen, weil hier ἔγραψα auf ein V. 13 vorhergehendes γράφω zurückweist. Daß gerade der

Act des Schreibens von etwas, was man erst hinzufügen will, und wenn man noch gar nichts selbst geschrieben hat, in der bekannten Weise als vergangen dargestellt sein soll, scheint mir doch über die Analogie jenes Stils hinauszugehen. In diesem Falle finden wir ja 2 Thess. 3, 17 οὕτω γράφω. Erst weil er den ganzen Römerbrief geschrieben hat, nennt sich Tertius Röm. 16, 22 schließlich ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν. Auch 2 Kor. 2, 3. 4 geht ἔγραψα auf einen früheren Brief. Warum sollen wir es nicht auch hier auf das Vorhergehende beziehen, wohin uns ja schon das beigefügte ἴδετε verweis't? Warum sollen wir nicht annehmen, daß P. einmal, abweichend von seiner Gewohnheit, die Briefe Anderen zu dictiren und erst am Schluß eigenhändig einen Gruß hinzuzufügen (1 Kor. 16, 21 ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, vgl. 2 Thess. 3, 17. Kol. 4, 18), den ganzen Brief, an dem ihm so viel lag, eigenhändig geschrieben hatte? Die Unterscheidung des Grußes von dem Schreiben fehlt hier ja gänzlich. 2) Auch die Worte πηλίκοις γράμμασι „mit wie großen Buchstaben" können diese Annahme nur bestätigen, da πηλ. auch Hebr. 7, 4 wie groß heißt,[1] und γράμματα wohl Apg. 28, 21. Clem. Hom. XII, 10, aber nie bei P. (ἐπιστολή 1 Kor. 5, 9. 16, 3. 2 Kor. 3, 1 f. 10, 10. 2 Thess. 2, 2. 3, 14. 17) einen Brief bedeutet. Die Größe der Buchstaben involvirt unmittelbar ihre Unzierlichkeit und Deformität, und daß der pharisäisch erzogene P., dessen Unfertigkeit in der Rede ja von den Judaisten in Korinth (vgl. 2 Kor. 10, 10. 11, 6) hervorgehoben werden konnte, auch im Schreiben des Griechischen nicht sehr geübt war, ist, ganz abgesehen von der Gewohnheit des Dictirens, schon an sich sehr wahrscheinlich. — Noch einmal legt nun der Apostel V. 12 f. zusammenfassend den Zweck seines

---

1) Das Wort ist nie gleich πόσος, wie Neander AG. I, 368 es faßt. Eigenthümlich meint Theodor v. Mops., daß P. zum Schluß, um den Gegnern gegenüber das Gesagte noch ausdrücklicher zu behaupten, von V. 11 an größere Buchstaben gebrauchte (ἄγαν μείζοσιν ἐχρήσατο γράμμασιν). So wunderlich diese Ansicht ist, so muß man doch, wenn man hier das eigenhändige Schreiben des Apostels beginnen läßt, annehmen, er habe sich gleich anfangs vorgenommen, die Buchstaben recht groß zu machen!

Schreibens dar. Nur aus unlauteren Motiven, nämlich in Fleischlichem, Äußerlichem einen guten Anschein zu haben, sowohl durch die Äußerlichkeit der Beschneidung, als auch durch die Judaisirung dieser Gemeinden sich selbst ein Ansehen zu geben, ist der Versuch dieser „Gleißner-Clique," wie sie Meyer nennt, hervorgegangen, die Heidenchristen zur Annahme der Beschneidung zu nöthigen (vgl. 2, 14), in der Absicht, gerade den Hauptanstoß der Juden an dem Evangelium, das Ärgerniß des Kreuzes zu beseitigen (vgl. 5, 11; an die *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* 2 Kor. 1, 5 ist hier nicht mit de Wette zu denken). Die Beschneidungsleute[2]) beobachten ja nicht einmal selbst das (ganze) Gesetz, eine Inconsequenz, die Paulus schon 2, 14 ähnlich an Petrus gerügt hatte (s. v. S. 60 f.), so daß sie, wie P. meint, bei ihrer Agitation nur den Zweck verfolgen können, durch Einführung der Äußerlichkeit der Beschneidung (*ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί*) für sich selbst Ruhm zu erwerben (V. 13). Dagegen betheuert P. zunächst die Lauterkeit seiner Gesinnung, da er keinen anderen Gegenstand des Ruhmes kennt, als das Kreuz seines Herrn Jesu Christi oder seinen Erlösungstod, der für ihn eine so universelle, absolute Bedeutung hat, daß durch denselben seine ganze frühere Stellung zur Welt, als dem Inbegriff aller weltlichen Verhältnisse, aufgehoben, daß sowohl für ihn die Welt, als er der Welt gekreuzigt oder abgestorben ist (vgl. 2, 19. Röm. 6, 2 f. 1 Kor. 7, 31 f.). In diesem Bewußtsein der geistigen Erhabenheit über den ganzen Weltzusammenhang kann er noch einmal (vgl. 5, 6) die völlige Werthlosigkeit des Unterschieds von Beschneidung und Vorhaut in der neuen Schöpfung Christi (2 Kor. 5, 17) behaupten (V. 15), und denen, welche so gesinnt sind, nach dieser Richtschnur wandeln (vgl. 2 Kor. 10, 16), und dem allein wahren Israel und Volk Gottes, Friede und Erbarmen von oben segnend zurufen (V. 16). In Zukunft (*τοῦ λοιποῦ*

---

2) Zur Bestätigung der oben S. 46 gegebenen Erklärung von *οἱ περιτεμνόμενοι* führe ich hier noch die Acta Petri et Pauli §. 63, p. 28 Tisch. an, wo Simon von den beiden Aposteln sagt: *οὗτοι οἱ περιτεμνόμενοι πανοῦργοί εἰσιν.*

vgl. Mark. 14, 41. 1 Kor. 7, 29, Genitiv der Zeit, wie τοῦ λ. Clem. Hom. I, 11. 19. 20. 22. II, 11. 53. III, 23. V, 16. XIII, 11 u. ö.) soll man ihn nicht wieder so behelligen, zumal da er bereits auf die Mahlzeichen Christi an seinem Leibe, die Spuren körperlicher Mißhandlungen im Dienst des Evang. verweisen kann, durch welche er, gemäß der Sitte, Sklaven mit solchen eingebrannten στίγματα zu zeichnen, als Diener Christi gezeichnet ist (vgl. 2 Kor. 11, 23. Offenb. Joh. 7, 3). Nach Philo de monarch. I, p. 221 stigmatisirte man sich auch zum Zeichen der Verehrung heidnischer Götter. Paulus schließt nach seiner Gewohnheit V. 18 mit einem Segensgruß, daß die Gnade Christi (s. zu 1, 6) mit ihrem Geiste, d. h. hier mit ihrer menschlichen Persönlichkeit (vgl. μεθ' ὑμῶν 1 Kor. 16, 23. Kol. 4, 18. 1 Theff. 5, 28, μετὰ πάντων ὑμῶν 2 Kor. 13, 13. Phil. 4, 23. 2 Theff. 3, 18. Tit. 3, 15), sein möge. Es ist auch dieser Briefschluß ein specifisch christlicher, abweichend von dem klassischen ἔῤῥωσο, ἔῤῥωσθε Apg. 15, 29. Epist. Petri ad Jac. c. 3. Clem. Hom. V, 19), den wir mit geringer Verschiedenheit auch Röm. 16, 24. 1 Kor. 16, 23. 24. 2 Kor. 13, 13 finden, abweichender Eph. 6, 24, kurz Kol. 4, 18. 1 Tim. 6, 21, vgl. 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. Hebr. 13, 25. Der Brief des Jakobus ist ohne solchen Segensgruß, 1 Petr. 5, 14 εἰρήνη ὑμῖν πᾶσι τοῖς ἐν Χ. Ἰ. 2 Petr. 3, 18 eine Doxologie, wie Jud. V. 24. 25. Die johann. Briefe sind ohne Segensgruß, aber die Offbg. Joh. schließt 22, 21 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. μετὰ πάντων τῶν ἁγίων. Der zweite Thessalonicherbrief, der ja auch 2, 2 bereits untergeschobene Briefe des Apostels andeutet, legt auf diese eigenhändig hinzugefügte Schlußformel ein solches Gewicht, daß er sie als ein Zeichen der Ächtheit jedes paulinischen Briefes darstellt (3, 17), was denn sowohl die Vertheidiger, als auch die Gegner der Ächtheit dieses Schreibens für ihre Ansicht benutzen.[3])

3) Ähnlich, aber sehr erweitert schließt Epist. Clem. Rom. I, c. 59, während die ignatian. Briefe die klassische Schlußformel ἔῤῥωσθε zum Grunde legen und nur christlich modificiren (nicht so der Brief des Polykarp). Auch der Brief des Petrus vor den Homilien schließt mit ἔῤῥωσο.

Anhang.

1. Ort und Zeit der Abfassung. Chronologie der apostolischen Wirksamkeit des Paulus.

Schon die unächte Unterschrift: *πρὸς Γαλάτας ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης*, kann uns veranlassen, die bisher fast bei Seite gesetzte äußerliche Frage über Ort und Zeit der Abfassung unsers Briefs noch eingehend zu behandeln. Diese Angabe ist offenbar falsch, da der Brief nicht erst aus der römischen Gefangenschaft des Apostels herrühren kann, und man mag in Stellen, wie 4, 20. 6, 11. 17, irrthümlich eine Andeutung davon gefunden haben, daß Paulus, als er schrieb, nicht mehr persönlich frei war. Auch neuere Versuche von Schrader und Köhler, den Brief in eine so späte Zeit zu versetzen, verdienen kaum Widerlegung. Jedenfalls kann der Brief nur kurze Zeit nach der zweiten Anwesenheit des Apostels in diesen Gemeinden (Apg. 18, 23) geschrieben sein (vgl. besonders 1, 6). Die genauere Bestimmung über Zeit und Ort ist freilich nicht möglich ohne Hinzuziehung der Apg., über deren Glaubwürdigkeit die Urtheile so sehr auseinandergehen. Doch läßt sich schon aus den paulinischen Briefen allein wenigstens so viel ermitteln, daß unser Brief unter den vier Hauptbriefen zeitlich die erste Stelle einnimmt; und zwar folgt dieses nicht bloß aus der Vergleichung der im Galaterbrief hervortretenden Parteistellung mit den Stadien der Controverse, welche sich aus den Korinthierbriefen und dem Römerbrief ergeben (vgl. Baur Paulus S. 257 f.), son-

dern auch aus dem verschiedenen Verhältniß zu der nach Gal. 2, 10 von Paulus übernommenen Verpflichtung, der Armen der Urgemeinde zu gedenken. Im Galaterbrief sagt Paulus nur, er habe sich beeilt, diese Verpflichtung zu erfüllen, so daß man sieht, er glaube in dieser Hinsicht zunächst genug gethan zu haben. Dagegen in dem ersten Korinthierbrief hat er schon den Betrieb einer neuen Beisteuer für die Urgemeinde unternommen, über welche er den Korinthiern dieselben Anweisungen giebt, die er den galatischen Gemeinden schon gegeben hat (1 Kor. 16, 1 f.). Offenbar kann er für die Galater solche Anordnungen erst nach der Abfassung unseres Briefs, der von ihnen gar nichts enthält, getroffen haben. Äußert er sich aber 1 Kor. 16, 3. 4 darüber noch nicht bestimmt, daß er selbst vielleicht diese Beisteuer nach Jerusalem überbringen werde, so scheint ihm in dem zweiten Korinthierbrief, nach welchem die Sammlung in den paulinischen Gemeinden schon ziemlich abgeschlossen war (C. 8. 9), schon der Plan festzustehen, die Collecte selbst an die Urgemeinde zu überbringen. Wenigstens in dem Römerbrief (bei dem die behauptete Unächtheit von C. 15. 16 jedenfalls einer schärferen Begründung bedarf) sehen wir den Apostel schon bereit, die gefahrvolle Reise anzutreten (15, 25 f.).

Wir brauchen aber nicht bloß bei den paulinischen Briefen stehen zu bleiben, sondern können auch die Apostelgeschichte zu näherer Orientirung über Zeit und Ort der Abfassung herbeiziehen. Zwar dürfen wir schon nach der gegebenen Untersuchung über den Galaterbrief einer Schrift, welche, wie die Apg. so Vieles, was uns den scharfen Conflict der Parteien des Urchristenthums verräth, völlig verschweigt, z. B. den Aufenthalt des Paulus in Arabien, den Versuch, den Titus in Jerusalem zur Beschneidung zu zwingen, den Auftritt in Antiochien, ja auch über das Verhältniß des Apostels zu den galatischen Gemeinden so vorsichtig hinweggeht, einer Schrift, welche ferner den geschichtlichen Thatbestand in der allgemeinen Darstellung seines apostolischen Berufs und insbesondere in seinen beiden Berührungen mit Uraposteln in Jerusalem so wesentlich alterirt,

wie wir gesehen haben, welche ferner geradezu ungeschichtliche Thatsachen, wie das Aposteldecret, die Überbringung einer antiochenischen Beisteuer durch Paulus nach Jerusalem, die Beschneidung des Timotheus referirt, — freilich dürfen wir einer solchen Schrift keine unbedingte Glaubwürdigkeit zuschreiben, namentlich nicht in Betreff der inneren Seite der Geschichte des Apostels. Aber doch verrieth uns der Verf. der Apostelgeschichte schon in seiner durch den Galaterbrief bestätigten Angabe einer zweimaligen Anwesenheit des Paulus in Galatien und auch da, wo er den geschichtlichen Thatbestand alterirt, in so Manchem eine genauere Kenntniß von der äußeren Lebensgeschichte des Apostels, auf die es uns hier allein ankommt, so daß wir seine Darstellung wohl, wenn auch immerhin mit großer Vorsicht, benutzen dürfen. Die Sache der Apg. steht überhaupt auch nach den neuesten Untersuchungen nicht so, daß man ihr gar keinen historischen Werth zuschreiben, daß man mit Bruno Bauer (dem die innerhalb der beiden Grenzen absoluter Glaubwürdigkeit oder absoluter Unglaubwürdigkeit sich haltenden Ansichten von de Wette, Schneckenburger, Baur, Zeller, Schwegler über den historischen Charakter dieser Darstellung als ein so unbedeutender Zwiespalt erscheinen, daß man diese Gelehrten ihrem Streit ruhig überlassen könne, Apg. S. 114 f.) ihren völligen Ursprung aus freier Reflexion behaupten dürfte. Vielmehr kann es auch Zeller nicht verkennen, daß ihr Verf. ältere Quellen, namentlich von C. 16, 10 an einen nach aller Wahrscheinlichkeit von Lukas herrührenden Reisebericht, und zwar hauptsächlich in der Erzählung der Reise nach Rom C. 27. 28, benutzte (Theol. Jahrb. 1851, S. 457 f., vgl. Baur Paulus S. 213). Auch Baur fand in seinen Beiträgen zur Erklärung der Korinthierbriefe die Angaben der Apg. über die Reisen des Paulus nach Korinth durch diese Briefe genau bestätigt (Th. J. 1850, S. 164). Um so mehr verdient die Apg. auch sonst hinsichtlich der äußeren Lebensgeschichte des Apostels Glauben, wo sich nicht in ihrer eigenthümlichen Tendenz ein Grund ungeschichtlicher Darstellung absehen läßt. — Sucht man

also in der Erzählung der Apg. einen passenden Ort für die Abfassung unsers Briefs, so bietet sich nach dem Besuch der galatischen Gemeinden auf der dritten Missionsreise Apg. 18, 23 nur die Reise durch die ἀνωτερικὰ μέρη oder die erste Zeit des dreijährigen Aufenthalts in Ephesus (Apg. 19, 1) dar. Der Brief selbst möchte kaum entscheidende Data für die Frage darbieten, ob er, wie Rückert meint, noch vor der Ankunft in Ephesus auf der Reise oder erst in Ephesus geschrieben sei.

Eine andere Frage ist es nun freilich, in welchem Jahre unserer Zeitrechnung der Brief geschrieben wurde, und in dieser Hinsicht können die mühsamen chronologischen Untersuchungen Wieseler's nicht umgangen werden. Die Chronologie ist ihrer Natur nach theils eine relative, welche nur den Abstand der Begebenheiten unter einander ermißt; theils eine absolute, welche die Zeit der Begebenheiten an und für sich zu bestimmen versucht. In der relativen Chronologie gewinnt nun Wieseler (Chronol. d. apost. Zeit, S. 64 f.) das Resultat, daß der Zeitraum von dem Antritt der zweiten Missionsreise Apg. 15, 36 bis zum Ende der zweijährigen Haft in Rom Apg. 28, 31, von welchem man allerdings ausgehen muß, etwa 12 Jahre umfaßt. Die 2te Missionsreise enthält einen 1½ jährigen Aufenthalt in Korinth (Apg. 18, 11), und es fragt sich nur, welche Zeit bis zur Ankunft in Korinth verstrich. In Ermangelung von ausdrücklichen Angaben kann auch Wieseler die Zeit nur nach Wahrscheinlichkeitsgründen ausfüllen. Die Dauer der Reise von Antiochien bis zur Abreise von Troas (Apg. 15, 41—16, 10) werde, weil Paulus von Antiochien an bis Ikonium die schon gestifteten Gemeinden besuchte und sich jedenfalls in Galatien und Phrygien, wo er Gemeinden stiftete, theils freiwillig, theils unfreiwillig längere Zeit aufhielt, mindestens ein halbes Jahr und darüber zu schätzen sein (S. 36). Von hier aus bis zur Ankunft in Korinth (Apg. 16, 11—17, 34) sollen auf die Zwischenstationen Philippi, Thessalonich, Beröa durchschnittlich je 6—8 Wochen, und auf Athen etwa 14 Tage, also bis zur Ankunft in Korinth wohl wieder ein

halbes Jahr verflossen sein (S. 44). Allein braucht man diese Zeitdauer wohl anzunehmen? Die Reise durch Asien hat gerade nach der Apg. einen sehr eiligen Charakter, und aus Apg. 16, 12. 13. 18 kann man nur schließen, daß der Aufenthalt in Philippi einige Wochen, etwa 3, umfaßte, und ebenso läßt die Apg. in Thessalonich, nachdem Paulus 3 Sabbate in der Synagoge gepredigt haben soll (17, 3), offenbar sehr bald die Verfolgung eintreten, welche ihn zur Flucht nach Beröa nöthigte. In Beröa aber kann man, so gut wie in Athen, mit 14 Tagen ausreichen. Bedenkt man, daß es eben zu dem unhistorischen Pragmatismus der Apg. gehört, den Apostel zuerst nur an Juden und in deren Synagogen das Evangelium verkündigen zu lassen, so wird der geschichtliche Paulus die in der Apg. erzählten Wochen ohnehin sogleich zur Bekehrung der Heiden verwandt haben. Paulus kann also sehr wohl etwa innerhalb eines Vierteljahrs von Troas nach Korinth gelangt sein, und seine eilige Reise von Antiochien nach Troas braucht nicht einmal ein halbes Jahr ausgefüllt zu haben. Es ist schon an sich das Wahrscheinlichste, daß Paulus diese zweite Missionsreise von Antiochien aus bei Beginn des Frühjahrs antrat, und daß er auch durch den Anfang des nächsten Winters bewogen wurde, in Korinth zu bleiben. Nach 1½jährigem Aufenthalt segelt er dann von hier gleichfalls im Frühjahr ab (Apg. 18, 18 f.). Zur Unterstützung dieser Ansicht bedarf man gar nicht der jedenfalls mißlichen Deutung Wieseler's (S. 42) von den Worten Apg. 17, 14 ὡς ἐπὶ θάλασσαν, als sei hier eine wirkliche Seefahrt gemeint, die im Winter freilich nicht möglich gewesen wäre (S. 48 f.). Der Aufenthalt in Korinth kann, einschließlich der ἡμέραι ἱκαναί Apg. 18, 18, sehr wohl auf 1½ Jahre beschränkt werden, so daß der ganze Zeitraum bis zur Abreise von Korinth wenig über 2 Jahre betrug. Die Reise über Ephesus, Cäsarea nach Jerusalem nebst der Rückkehr nach Antiochien hat einen sehr eiligen Charakter (vgl. Apg. 18, 18—22). Auch Wieseler S. 50 läßt den Paulus um Ostern von Korinth abreisen, um schon zu Pfingsten (vgl. Apg. 18, 21) in Jerusa-

lem einzutreffen. Von Antiochien aus, wohin Paulus sich so- gleich begab, unternahm er seine dritte und letzte Missions- reise (Apg. 18, 23 — 19, 40), an welche sich die letzte Reise nach Jerusalem unmittelbar anschließt. Nach einigem Aufenthalt in Antiochien reis't er durch Galatien und Phrygien nach Ephe- sus, und es wird wohl richtig sein, daß die Zeit von der Ankunft in Jerusalem bis zur Ankunft in Ephesus, wie Wieseler S. 51 berechnet, nach der Apg. etwa 4—5 Monate betrug, so daß Paulus vom Juni bis zum October unterwegs war und bei einbrechendem Winter in Ephesus eintraf. In Ephesus läßt ihn die Apg. 19, 8 nun zuerst 3 Monate in der Synagoge die Ju- denbekehrung versuchen, von welcher Zeit (wie es sich übrigens auch mit dem Auftreten in der Synagoge verhalten haben möge) die folgenden 2 Jahre, in denen Paulus in der Schule eines Tyrannus für Heiden predigt (Apg. 19, 9. 10), unterschieden zu sein scheinen. So erhält man für den Aufenthalt in Ephesus etwa 2 Jahre und 3 Monate, da Paulus sich nach der Vor- aussendung des Timotheus und Erastus nach Macedonien (Apg. 19, 22) wenigstens nur noch kurze Zeit in dieser Stadt aufgehalten haben kann. Wenn Paulus nun gleichwohl Apg. 20, 31 (vgl. V. 18) den Zeitraum von seiner ersten Wirksamkeit in (dem eigentlichen) Asien (vgl. Wieseler S. 34), d. h. von seiner Ankunft in Ephesus Apg. 19, 19, bis zu seiner Abreise von dieser Stadt (Apg. 20, 1) als eine τριετία zusammenfaßt, die er (nur mit Unterbrechung der Reise über Jerusalem, An- tiochien, Galatien, Phrygien) in Ephesus zubrachte, so stimmt diese Angabe sehr gut zu dem Bisherigen. Von dem Antritt der 2ten Missionsreise bis zu dieser Abreise von Ephesus erhalten wir also wenig über 5 Jahre. Von Ephesus reis'te Paulus nun durch Troas und Macedonien nach Achaja, wo er 3 Monate (Apg. 20, 3) in Korinth überwinterte, und segelte dann nach dem Paschafest des folgenden Jahrs (Apg. 20, 6) von Philippi ab, um die große Beisteuer nach Jerusalem zu überbringen. Da er nach 1 Kor. 16, 8 in Ephesus bis zu Pfingsten bleiben wollte, so erhält man für diesen Zeitraum die Zeit von Pfingsten

bis Ostern, also beinahe ein Jahr, und die Abreise zu der Überbringung der großen Collecte wird 6 Jahre nach dem Antritt der 2ten Missionsreise erfolgt sein. In Jerusalem wurde der Apostel am Pfingstfest gefangen genommen, und 2 Jahre blieb er zu Cäsarea in Haft, bis der Procurator Felix abberufen und durch Porcius Festus ersetzt wurde (Apg. 24, 37). Bis zu diesem Ereignisse verflossen also von dem Antritt der 2ten Missionsreise an etwa 8 Jahre und die kurze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, welche durch die letzte Reise nach Jerusalem ausgefüllt wird. Im nächsten Herbst segelte Paulus nach Rom ab (Apg. 27, 1), wo er im Frühjahr des folgenden Jahrs (Apg. 28, 16), also 9 Jahre nach seiner Missionsreise, eintrifft. Wenn er nun in Rom 2 Jahre in freier Haft bleibt, so erhalten wir aus der relativen Chronologie für die Zeit von Apg. 15, 36 — 28, 31 nur 11 Jahre, also ein Jahr weniger, als Wieseler. Sollte nun am Ende der 2 Jahre in Rom sein Tod, und zwar, wie es das Wahrscheinlichste ist, in der neronischen Christenverfolgung im J. 64 erfolgt sein, so würde er im J. 62 in Rom angekommen sein und seine 2te Missionsreise, auf welcher er die galatischen Gemeinden gründete, im Frühjahr 53 unternommen haben.

Schon diese Berechnung führt uns auf das Gebiet der absoluten Chronologie. Auch Wieseler behauptet mit Recht, daß das J. 62 der äußerste terminus ad quem für die Ankunft in Rom ist, weil Paulus nur bis zum Eintritt der neronischen Christenverfolgung ungehindert das Evangelium verkündigen konnte, was er 2 Jahre hindurch that. Dieses Jahr scheint mir aber auch die wirkliche Zeit seiner Ankunft in Rom zu sein, welche Wieseler auf das J. 61 zurückdatirt. Das einzig entscheidende Datum in dieser Hinsicht ist der Regierungsantritt des Porcius Festus (vgl. Wieseler S. 66 f.). Nach Josephus Ant. XX, 7, 1. de bello jud. II, 12, 8 trat sein Vorgänger Felix sein Amt nach Ablauf des 12ten Regierungsjahrs des K. Claudius an, der gleichzeitig an Agrippa II. die Tetrarchie des Philippus und andere Gebiete schenkte (also 53 n. Chr.; wenn

Tacitus Ann. XII, 54 den Vorgänger Cumanus schon im J. 52 verurtheilt werden läßt, so ist dieses ein Irrthum) und am 13. Oct. des folgenden Jahrs starb. Felix blieb auch unter Nero noch längere Zeit in seiner Stellung. Aus Josephus Ant. XX, 9 erfahren wir weiter, daß er nach seiner Abberufung von den römischen Juden bei Nero verklagt und nur durch die damals gewichtige Fürsprache seines Bruders Pallas gerettet wurde. Freilich weiß man nun aus Tacitus Ann. XIII, 2, 14, daß Nero bald nach seinem Regierungsantritt den Pallas von seinem hohen Posten absetzte, weil er schon bei seiner Thronbesteigung durch Arroganz sein Mißfallen erregt hatte. Allein deßhalb ist die Abberufung des Felix nicht in so frühe Zeiten zu setzen, da Pallas, wie zuletzt W i e s e l e r S. 75 überzeugend nachgewiesen hat, die Gunst des Kaisers bald wieder gewonnen haben muß, und zwar wohl, nachdem er im J. 55 aus der gegen ihn und Burrus gerichteten Anklage des Pätus siegreich hervorgegangen war. Da Pallas nun jedenfalls im J. 62 (freilich nach W i e s e l e r in der 2ten Hälfte des Jahrs) getödtet wurde, so muß die Abberufung des Felix spätestens in das J. 61 fallen. In diesem Jahr wird er aber auch abberufen sein, weil er nach Joseph. Ant. XX, 8, 9 zu gleicher Zeit verklagt wurde, als der im Anfang des J. 62 vergiftete Burrus noch von den Syrern bestochen werden konnte. Die Gründe, aus welchen W i e s e l e r noch um ein Jahr zurückgeht, können mich nicht überzeugen. Diese Annahme soll aus Apg. 28, 16 deßhalb folgen, weil hier der im folgenden Jahr nach der Abberufung des Felix in Rom eingetroffene Paulus τῷ στρατοπεδάρχῃ, d. h. nur e i n e m praefectus praetorio, übergeben wurde, da nach dem Tode des Burrus (etwa Febr. 62) wieder z w e i Präfecte Sophonius und Tigellinus Rufus ernannt wurden. Allein darf man den Singular wohl so pressen? Warum soll der Präfect, dem Paulus übergeben wurde, nothwendig der als solcher allein stehende Burrus gewesen sein müssen, wenn noch in demselben Vers d e r Soldat, welcher den Paulus bewacht, offenbar nur je ein bestimmter Wächter ist, der auch abgelöst wurde? Kann man

denn nicht, auch wenn es 2 Präfecte gab, von dem Präfecte reden, der gerade anwesend war, fungirte oder die Aufsicht über die Gefangenen hatte? Wieseler stützt sich ferner auf eine Combination von Apg. 21, 38 und 24, 10. Nach jener Stelle hält nämlich der römische Tribun den Paulus, als er ihn gefangen nimmt, zuerst für den Ägypter, dessen Auftreten gerade in diese Zeit fiel (*ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς πεντακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων*). Hier wie 5, 36 (wo ein chronologisches Versehen nicht abzuweisen sein wird) wird man *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* auf ein nicht lange vergangenes Ereigniß beziehen müssen. Es fragt sich also nur, ob der Ägypter, als Paulus gefangen genommen wurde, schon geschlagen war (wobei er übrigens selbst entfloh). Es scheint mir aber jetzt durchaus das Wahrscheinlichste zu sein, daß die Banden dieses Aufrührers damals schon zerstreut waren, weil der Tribun denselben sonst doch wohl an der Spitze seiner Schaaren, nicht einzeln in Jerusalem, vermuthet haben würde. Die Zeit der Niederlage dieses Ägypters kann aber Wieseler selbst nur vermuthungsweise so bestimmen, daß sie nach der Fülle der hier unter Nero vorgefallenen Begebenheiten 2 volle Jahre nach dessen Regierungsantritt, also im J. 57, erfolgt sein werde. Es läßt sich dann aber kein Grund absehen, weßhalb sie nicht auch im Anfang des J. 58 oder 59 geschehen sein könnte. Gerade an einem Paschafest, welches auch das des J. 59 gewesen sein kann, soll ja der Ägypter, wie Wieseler wahrscheinlich machen will, gegen Jerusalem gezogen und darauf geschlagen sein. In der anderen Stelle Apg. 24, 10 sagt Paulus von Felix, er sei *ἐκ πολλῶν ἐτῶν* Richter des jüdischen Volks, und zwar sagt er dieses kurz nach seiner Gefangennehmung. Da Felix im J. 53 antrat, so stimmt diese Angabe offenbar besser zu unserer Annahme, daß Paulus erst 59 gefangen wurde. — Dieses Resultat ist nur noch an einigen anderen Datis zu prüfen, denen Wieseler selbst S. 89 f. geringere Beweiskraft zuschreibt. Ist Porcius Festus, wie wir angenommen haben, erst im J. 61 angetreten,

so ist sein Nachfolger Albinus jedenfalls schon zur Zeit des Laubhüttenfestes 62 Procurator von Judäa gewesen, und nach unserer Rechnung könnte Felix also kaum ein volles Jahr im Amte gewesen sein. Wenn Jakobus der Bruder des Herrn in der Zwischenzeit zwischen seiner und seines Nachfolgers Verwaltung getödtet wurde (vgl. Joseph. Ant. XX, 9, 1), und zwar gerade an einem Pascha, wie der in dieser Hinsicht allerdings wenig zuverlässige Hegesipp bei Euseb. KG. II, 23 angiebt, so müßte Porcius Festus schon vor Ostern 62 gestorben sein. Gegen eine solche, jedenfalls nur kurze Verwaltungszeit desselben soll nun aber nach Wieseler das sprechen, was nach Josephus Ant. XX, 8, 10 — 9, 1. de bello jud. II, 24, 1 innerhalb dieser Verwaltung vorfiel. Besonders erzählt Josephus eine Zwistigkeit mit den Juden über einen Tempelbau. Um diese Zeit (κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον) baute sich nämlich Agrippa II. einen prächtigen Palast von ausnehmender Größe in der Nähe des Tempels, mit einer schönen Aussicht, welche zugleich Alles übersehen ließ, was im Tempel geschah. Deßhalb errichteten die Juden eine hohe Mauer dagegen, durch welche aber zugleich auch der römischen Tempelwache an den Festen die Aussicht genommen wurde. Als Festus nun erzürnt die Niederreißung befiehlt, erbitten sich die Juden die Erlaubniß, eine Gesandtschaft wegen dieser Sache nach Rom zu schicken, welche es durch Fürsprache der Poppäa bei Nero durchsetzt, daß die Mauer stehen bleiben darf, aber ihr auch zwei ihrer Mitglieder, den Hohenpriester Ismael und den Aufseher des Schatzes, Helkias, als Geißel zurücklassen muß. Als Agrippa dieses erfährt, überträgt er das Hohepriesterthum dem Josephus genannt Kabi, Sohn des Hohenpriesters Simon, und nach dem Tode des Festus, als Nero den Albinus zum Nachfolger bestimmt hat, ernennt er wieder einen neuen Hohenpriester, den jüngeren Ananus, welcher bei seiner 3monatlichen Amtszeit noch vor der Ankunft des Albinus mehrere Juden umbringen läßt, weßhalb er bei Agrippa und dem ankommenden Albinus in Alexandrien verklagt und abgesetzt wird. Warum sollen diese Ereignisse nicht

auch innerhalb einer so kurzen Amtszeit des Festus vorgefallen sein können? Man darf ja gar nicht annehmen, daß Agrippa erst im J. 61 den Grund seines Gebäudes legte, da es nach Josephus (κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον) vollkommen erlaubt ist anzunehmen, der Bau sei erst in diesem Jahre ausgeführt worden und habe nun den leichteren Gegenbau der Juden veranlaßt. Besonders günstig für unsere Ansicht ist aber der Umstand, daß Josephus die Poppäa, welche für die Juden Fürsprache einlegte, schon als Frau des Nero bezeichnet, was sie nach Wieseler's Nachweisung S. 85 erst im Mai 62 wurde: συνεχώρησεν οὕτως ἐᾶν τὴν οἰκοδομίαν τῇ γυναικὶ Ποππηΐᾳ (θεοσεβὴς γὰρ ἦν) ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθείσῃ χαριζόμενος. Hier wird sie doch offenbar nicht „als Frau überhaupt" (man denke!), sondern als die Frau Nero's, welcher Subject des Satzes ist, bezeichnet, und wenn Wieseler sich auf zwei andere Stellen beruft, in denen Josephus die Poppäa ausdrücklich Nero's Frau (Ant. XX, 11, 1) oder Frau des Kaisers (de vit. §. 3) nennt, so thut er dieses ja nur, weil hier Nero nicht Subject ist, weil es sich hier nicht von selbst verstand, wessen Frau sie war. Also kann die jüdische Gesandtschaft erst im Mai 62 ihr Gesuch in Rom durchgesetzt haben. Denn auch Anger's Annahme möchte sich wenig empfehlen, daß die Poppäa an jener Stelle proleptisch als uxor principis genannt sei. Freilich muß man dann annehmen, daß Josephus Kabi sogleich im Juni, weil die Nachricht nicht früher nach Jerusalem kommen konnte, als Hoherpriester eingesetzt wurde, aber schon am Ende dieses Monats, in welchem auch Festus gestorben sein muß, den Ananus zum Nachfolger erhielt, welcher noch 3 Monate in dieser Stellung bleiben konnte, bis zur Ankunft des Albinus, der schon zum Laubhüttenfest in Jerusalem war. Gerade unter Agrippa wechselten die Hohenpriester öfter so schnell, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn Josephus bei Josephus Kabi die kurze Dauer seiner Verwaltung nicht ausdrücklich bemerkt. Und die Bauzwistigkeiten können ja sehr wohl schon im Anfang der Procuratur des

Festus begonnen sein.[1]) — Eine andere Stütze für seine Chronologie sucht Wieseler S. 99 f. durch die mühsame und umständliche Berechnung des Wochentags, auf welchen der 15. Nisan des Apg. 20, 6 erwähnten Osterfestes gefallen sei. Gehen wir also auf die Zeitangaben der Apg. näher ein: Da Paulus von Philippi nach den Tagen der ἄζυμα, also nach dem 21. Nisan, abreis'te und bis Troas, wo er 7 Tage blieb, 5 Tage lang reis'te, da ferner der letzte Tag des Aufenthalts in Troas nach V. 7 ein Sonntag war, so muß er an einem Mittwoch von Philippi abgereis't sein. Nach der Art, wie V. 6 gesagt wird, daß Paulus μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων von Philippi abreis'te, ist es die natürlichste Annahme, daß er unmittelbar nach den Tagen der ἄζυμα, die er aller Wahrscheinlichkeit nach in Philippi gefeiert haben soll, also am 22. Nisan abreis'te, in welchem Falle der 15. Nisan des Jahrs seiner Gefangennehmung auf einen Mittwoch gefallen sein muß. Allein kann die Apg., die auch hier ihrem Apostel jenes judaistische τηρεῖν beilegt, welches er selbst Gal. 4, 10 so nachdrücklich abweis't, nicht noch einigen „Tagen“, oder wenigstens einem Tage zwischen den Tagen der ἄζυμα und der Abreise Platz übrig lassen? Kann der 15. Nisan also nicht auch auf einen Dienstag gefallen sein, so eilig die Reise des Apostels auch nach V. 16 erscheinen muß? Wieseler glaubt diese Möglichkeit sogar „mit absoluter Nothwendigkeit“ beweisen zu können, weil bei Berechnung der einzelnen Reisetage ein Tag übrig sei, der sich nirgends anders, als zwischen das Ende des Paschafestes und den Antritt der Reise einschieben lasse. Allein dieser Nachweis möchte ihm nicht gelungen sein. Das jüdische Pfingstfest, zu

1) Auch die Reise, welche der nach Wieseler S. 98 wahrscheinlich zwischen dem 13. Sept. 37 und dem 16. März 38 geborene Josephus nach seinem 26ten Lebensjahr also im J. 64, nach Rom unternahm, und auf welcher er durch Fürsprache der 65 gestorbenen Poppäa, die hier auch ἡ τοῦ Καίσαρος γυνή heißt, einige befreundete Priester befreite, die Felix nach Rom geschickt hatte, — auch diese Reise begünstigt insofern unsere Annahme, daß Felix erst 61 abberufen wurde, weil sie dann jedenfalls nicht so spät als Wieseler annehmen muß, nach der Abberufung unternommen wurde.

welchem Paulus in Jerusalem ankam, fiel auf den 50sten Tag nach dem 16. Nisan (inclusive), so daß zwischen dem 15. Nisan und dem Pfingstfest 7 volle Wochen oder 49 ganze Tage lagen (vgl. 3 Mos. 23, 15 f.). Das Pfingstfest fiel also immer mit dem 16. Nisan auf den gleichen Wochentag. Steht es z. B. nach den Synoptikern fest, daß der Charfreitag auf den 15. Nisan fiel, so mußte, wie Wieseler S. 19 f. richtig bemerkt, das erste christliche Pfingstfest Apg. 2, 1 f. nicht auf einen Sonntag, sondern auf einen Sonnabend fallen. Von den dazwischen liegenden Tagen kommen in unserm Falle schon 6 auf die Tage des Ungesäuerten, 12 auf die Reise nach Troas und den Aufenthalt daselbst. Von der Abreise nach Troas bis zur Abreise von Cäsarea berechnet Wieseler genau 27 weitere Tage. Nach Apg. 20, 13—15 kommen zunächst auf die Reise bis Milet 4 Tage. Da Paulus hier die ephesischen Presbytern zu sich beschied (V. 17), so soll man wieder 2 Tage des Aufenthalts erhalten. Nach Apg. 21, 1 brauchte Paulus 3 Tage von Milet bis Patara, und von Patara konnte er, wie schon Chrysostomus gemeint hat, in 5 Tagen nach Tyrus kommen, wo er nach Apg. 21, 4 sich 7 volle Tage aufhielt. Wenn Paulus mit seinen Begleitern nach V. 7 nun nach Ptolemais reis't und dort einen Tag bei den Brüdern bleibt, so dürfen wir jedenfalls nicht mit Wieseler nur einen, sondern 2 weitere Tage für Reise und Aufenthalt ansetzen. Am folgenden Tage (V. 8) kommt man nach Cäsarea, wo man nach V. 10 ἡμέρας πλείους, d. h. wenigstens 3 volle Tage, verweilt. Schon bis zum Ende des Aufenthalts in Cäsarea erhalten wir also jene 27 Tage (4 + 2 + 3 + 5 + 7 + 2 + 4), und da der letzte Tag in Troas ein Sonntag war, so müssen der 6te, 13te, 20ste und 27ste Tag dieser Reise Sabbate gewesen sein. Zieht man also nicht die Reise nach Ptolemais und den Aufenthalt daselbst willkürlich in einen einzigen Tag zusammen, so konnte Paulus recht gut (was Wieseler bestreitet) sogleich nach 3 Tagen des Aufenthalts in Cäsarea, deren letzter ein Sabbat war, gleich am ersten Tage der Woche seine Reise nach Jerusalem antreten. Er

mag aber immerhin auch noch einen 4ten Tag, und zwar als Sonntag, in Cäsarea zugebracht haben, und erst am 20sten Tage, also erst am letzten Montag vor Pfingsten, nach Jerusalem aufgebrochen sein, wohin die Reise 2 volle Tage kostete (wir hätten also im Ganzen seit dem 15. Nisan 6 + 12 + 28 + 2 = 48 Tage), so daß er am Abend des letzten Dienstags in Jerusalem eingetroffen sein würde. Das Wahrscheinlichste wird immer die Annahme sein, daß dieser letzte Reisetag noch nicht der Rüsttag des Festes selbst war, und erst der nächstfolgende Tag (als Mittwoch), an welchem Paulus nach Apg. 21, 18 zu Jakobus ging, würde somit die Zahl der 49 Tage zwischen Pascha und Pfingsten als die παρασκευή dieses Festes, welches auf den folgenden Donnerstag fiel, voll machen. Die Data der Apg. machen es also in keiner Hinsicht wahrscheinlich, daß das Pfingstfest dieses Jahrs auf einen früheren Wochentag, als den Donnerstag fiel, und es wird somit der 15. Nisan auf einen Mittwoch gefallen sein müssen. Dann würde also die Abreise von Philippi, weil sie gleichfalls auf einen Mittwoch fiel, sogleich nach dem Ablauf der Tage des Ungesäuerten, also am 22. Nisan erfolgt sein. Jedenfalls stimmt die Apg. nicht zu Wieseler's Resultat, daß der 15. Nisan dieses Jahres ein Dienstag gewesen sei. Ich habe diesen Rechnungsfehler Wieseler's nicht deßhalb aufgedeckt, um meine Ansicht, daß diese Reise im J. 59 vorfiel, auf diesem Wege durch Combination mit astronomischen Berechnungen, wie sie Wieseler hat veranstalten lassen, zu beweisen, sondern nur, um die seinige zu widerlegen. Wieseler hat die astronomischen Neumonde in der Nähe der Frühlingsnachtgleiche in den Jahren 56—59 für den Meridian von Jerusalem durch einen Astronomen von Fach, Dr. Stern in Göttingen, genau berechnen lassen. Schon der Umstand muß uns aber bedenklich machen, daß die Juden doch solche genaue Berechnungen nicht anstellen konnten und deßhalb ihre Monate mit dem ersten Sichtbarwerden der Mondsichel anfingen. Freilich hat Wieseler nach der Wurm'schen Theorie, daß man zu dem Datum des astronomischen Neumonds durchschnittlich

1½ Tage addiren müsse, um den ersten Monatstag der Juden zu erhalten, auch die Phasen sorgfältig angegeben (S. 115). Es zeigt sich aber wohl schon hierin, auf welchem unsicheren Grunde schon an sich solche Berechnungen beruhen. Da nun der 15. Nisan jenes Jahrs nach der Apg. sicher auf einen Mittwoch zu setzen ist, so paßt diese Zeitbestimmung freilich auf kein einziges der in Wieseler's Tafel berechneten Jahre. Aber die Wissenschaft erleidet durch diesen Umstand keinen Verlust. Auch wenn der Verf. der Apg., wie es den Anschein hat, eine gute Quelle in diesem Reisebericht benutzte, so läßt sich doch der Einfluß seiner eigenthümlichen Tendenz auch hier kaum verkennen, und wir haben dafür gar keine Gewähr, daß er sich nicht solche Modificationen erlaubte, durch welche selbst die Chronologie des Reiseberichts modificirt werden mußte. Sehr nahe liegt diese Vermuthung schon gleich zu Anfang, wenn sein Paulus ächt judaistisch den Verlauf der Tage des Ungesäuerten zu Philippi genau abwartet und gleich nach denselben seine Reise antritt. Auch die Abschiedsrede, die Paulus in Milet an die Presbytern von Ephesus gehalten haben soll, hat ja ihre historischen Schwierigkeiten (vgl. Baur Paulus S. 177 f. Zeller Th. Jahrb. 1849, S. 551 f. 1851, S. 467). Um so weniger dürfen wir uns durch solche Combinationen das auf sichererem Wege gewonnene Resultat über das Jahr der Gefangennahme umstoßen lassen.

Das wahrscheinlichste Resultat über die Chronologie dieses letzten Abschnitts in dem Leben des Paulus stellt sich also so heraus, daß Paulus im Frühjahr 53 seine zweite Missionsreise antrat, die Gemeinden in Galatien gründete, im Spätherbst d. J. in Korinth eintraf, [2]) von wo er im Frühjahr

---

2) Wenn Paulus nach Apg. 18, 2 in Korinth das eben aus Rom in Folge eines Edicts des K. Claudius angekommene Ehepaar Aquila und Priscilla vorfindet, so paßt dieses ebenso gut zu dem Jahr 53, als zu 52, da Wieseler selbst (S. 119 f.) nur vermuthungsweise die Jahre 50 — 53 für dieses Edict berechnen kann.

nach Jerus. über Ephesus abreiste (Apg. 18, 21). Ist diese Reise nach Jerus. historisch, so kann sie nach Analogie der letzten Reise, über deren Motiv uns P. selbst genauen Aufschluß giebt (s. o. S. 82, Anm. 6), nur den Zweck der Überbringung einer Liebesgabe haben, so daß man sie vielleicht Gal. 2, 10 angedeutet finden könnte. Im Spätsommer 55 trat P. sodann von Antiochien aus seine 3te Missionsreise an, auf welcher er die galatischen Gemeinden wieder besuchte, und noch in diesem Jahre wird er, sei es in Ephesus, sei es auf der Reise dahin, seinen Brief an die Galater verfaßt haben. Um Pfingsten 58 reiste er von Ephesus nach Macedonien und Griechenland ab, und im Frühjahr 59 trat er seine verhängnißvolle Reise nach Jerus. an, welche ihm die Freiheit raubte. Im Spätherbst 61 reiste er nach Rom, wo er im Frühjahr 62 als Gefangener ankam. — Dieser Brief würde also etwa 2½ Jahre nach der Stiftung der galatischen Gemeinden geschrieben sein. In dem Briefe selbst giebt es gar keine Data, welche uns zu der Annahme eines größeren Zeitabstandes nöthigten. In diesem Zeitraum ist eine solche Entwickelung des Gemeindelebens, wie sie uns der Brief darlegt, sehr wohl denkbar. Setzt doch schon der erste Thessalonicherbrief, dessen Ächtheit ich hier nur voraussetzen, nicht rechtfertigen kann, 5, 20 bereits das Vorkommen ähnlicher Erscheinungen des christlichen Lebens voraus, wie die Gal. 3, 2 ~~fu6;~~ ~~1~~ berührten, obwohl er kaum ein halbes Jahr nach der Stiftung dieser Gemeinde geschrieben sein kann. Auch die Ermahnungen über das Verhältniß der Katechumenen zu ihren Lehrern (Gal. 6, 6 f.) machen nicht die geringste Schwierigkeit.

Hat uns die Frage nach der Zeit der Stiftung der galatischen Gemeinden und der Abfassung unsers Schreibens zur Bestimmung der Chronologie der ganzen zweiten und bedeutendsten Hälfte der apostolischen Wirksamkeit des Apostels geführt, so wird es um so mehr gestattet sein, auch die erstere Hälfte von seiner Bekehrung bis zur zweiten Missionsreise zu berechnen, da sie ja der Gegenstand von Gal. C. 1. 2 ist. Die

relativen Chronologie ist hier sehr einfach, da man sich im Allgemeinen nur an die Selbstaussagen des Paulus zu halten braucht. Ging P. also 3 Jahre nach seiner Bekehrung, nachdem er sich zuerst in Arabien aufgehalten hatte und dann nach Damaskus zurückgekehrt war, nach Jerusalem (Gal. 1, 18), um den Petrus kennen zu lernen, und nach 14 Jahren seit der Berufung wieder nach dieser Stadt, um sich mit den Uraposteln zu verständigen (Gal. 2, 1), so müssen wir nicht bloß den Aufenthalt in Antiochien Gal. 2, 11 f., sondern auch den Antritt der zweiten Missionsreise von Antiochien aus als bald darauf erfolgt vorstellen, weil sonst die 14 + x Jahre betragende erste Hälfte zu weit zurückgeschoben werden müßte. Nehmen wir hier die Zwischenzeit zwischen der zweiten Reise nach Jerus. und dem Anfang der zweiten Missionsreise auch nur ein Jahr an, so fällt die Bekehrung immer schon in das Jahr 38. Sucht man nun durch absolute Chronologie Entscheidung über diese unbestimmte Zwischenzeit zu gewinnen, so kann ich in dieser Hinsicht nur ein einziges Datum gelten lassen, nämlich die Coincidenz der Flucht des Apostels aus Damaskus 2 Kor. 11, 32. 33. Apg. 9, 25 mit der Zeit, als der König Aretas von Arabia Nabataea diese Stadt besaß, dessen Statthalter ja den Paulus gefangen nehmen wollte. Während man nun früher anzunehmen pflegte, daß diese Besitznahme nur etwa in der Zwischenzeit vom J. 37—38, nämlich während einer Fehde dieses Königs mit Herodes Antipas und dem römischen Statthalter Vitellius, der sich des Antipas annehmen sollte, aber durch den Tod des K. Tiberius (im J. 37) an dem Feldzug verhindert wurde, und vor der Ordnung der orientalischen Angelegenheiten durch K. Cajus im J. 38 stattgefunden haben könne: so hat es dagegen Wieseler S. 167 mit sehr einleuchtenden Gründen wahrscheinlich gemacht, daß Aretas die Stadt Damaskus überhaupt nicht durch Eroberung, sondern eben durch Schenkung des K. Claudius in dem genannten Jahr 38 bekommen und dieselbe selbst noch 43 n. Chr. (wohin W. die Flucht aus Damaskus versetzt) besessen haben werde. Jedenfalls kann diese Flucht also

erst nach der Schenkung im J. 38 vorgefallen sein, und der früheste Termin der Bekehrung ist also etwa das Jahr 36, wie der späteste durch die Dauer der Zwischenzeit zwischen der Besprechung in Jerus. und der zweiten großen Bekehrungsreise geforderte Termin das Jahr 38 ist. Die Bekehrung fällt also in die Jahre 36—38; doch halte ich das Jahr 38 oder wenigstens 37 für den wahrscheinlichsten Zeitpunct, weil Alles für die Kürze jener Zwischenzeit spricht. Die zweite Reise nach Jerus. fällt dann in das Jahr 52 oder wenigstens 51. Genaueres wird sich kaum ermitteln lassen, da die nach 2 Kor. 12, 2 (geschrieben im J. 58) vor 14 Jahren geschehene ekstatische Verzückung gar nicht auf ein uns bekanntes Ereigniß führt, etwa, wie Wieseler S. 162 f. meint, auf die erste Anwesenheit in Jerusalem, und da andere Data noch unsicherer sind.

2. Marcion's Text des Galaterbriefs.

Ein Brief, wie der unsrige, trägt die Bürgschaft seiner Ächtheit so sehr in sich, daß die bloße Untersuchung über sein Vorhandensein bei alten christlichen Schriftstellern kaum eine höhere Bedeutung haben kann. Doch ist es nicht bloß für die Textkritik, sondern auch für die Einsicht in das Verhältniß der späteren Parteistellung zu der apostolischen Streitfrage von Wichtigkeit, die Gestalt dieses Briefs in dem marcionitischen *Ἀποστολικόν* näher zu betrachten.

Nach Epiphanius Haer. XLII, 9 p. 360, mit dem auch Tertullian c. Marcion. l. V übereinstimmt, nahm der Galaterbrief in der Ordnung der 10 paulinischen Briefe bei Marcion die erste Stelle ein.[1] Auch hinsichtlich der Bedeutung für sei-

1) Eigenthümlich ist die Stellung des Galaterbriefs im s. g. Muratori'schen Fragment de canone scripturarum ss. (bei Credner, Zur Geschichte des Kanons, S. 73 f.) §. 5. 6. Die Briefe des Apostels Paulus, der auch, wie Johannes, an 7 Gemeinden geschrieben haben soll, sollen so folgen: 1. 2 Kor., Ephes., Philipp., Koloss., Galat., 1. 2 Thessalonich., Römerbrief. Die Ordnung der vier Hauptbriefe wird daher so angegeben:

nen ultrapaulinischen Standpunct konnte er ihn ja kaum einem anderen Briefe nachstellen. Er war für ihn ja, wie Tertullian V, 2 sagt, die principalis adversus Judaismum epistola. Namentlich wurde von den Marcioniten der Auftritt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien in ihrem Interesse geltend gemacht, und wie gefährlich gerade dieser Punct für die Katholiker war, zeigt am allerbesten die schlechte Entschuldigung Tertullians c. M. I, 20: Nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas Apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad Evangelii veritatem (Gal. 2, 14), ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique, ne in vacuum cucurrisset aut curreret, tunc primum cum antecessoribus Apostolis conferebat. Als Neophytus soll Paulus noch zu heftig gewesen sein! Andererseits hatten ja in jener Zeit die clement. Homilien, als Gegenstück zu Marcion, den Auftritt in Antiochien, welcher den Petrus als „verurtheilt, durch sich selbst gerichtet“ darstellte, noch nicht vergessen (Hom. XVII, 19), so daß die richtigere Einsicht in die ernste Bedeutung dieses Conflicts sich nur auf Seiten der beiden Extreme erhalten hatte. Gehen wir also auf die Widerlegungen des Tertullian und Epiphanius näher ein, um aus diesen beiden Hauptquellen die marcionitische Textgestalt näher zu bestimmen.

Der Hauptzweck Tert.'s ist auch bei diesem Briefe, den marcionitischen Dualismus von Gesetz und Evangelium, der in die Unterscheidung der beiden Götter, des Judenthums und der materiellen Weltordnung, des Christenthums und einer idealen Weltordnung, auslief, auszuschließen. War nun ein Zwiespalt zwischen Paulus und den Uraposteln und galatischen Judaisten unleugbar, so sollte derselbe doch nicht die tiefgreifende Bedeutung gehabt haben, welche ihm Marcion gab. Er soll sich nur

---

Primum omnium Corinthiis, schisma haeresis interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit.

auf die Disciplin, nicht auf die Dogmatik erstreckt haben, und die Streitfrage bestand, bei gemeinsamer Anerkennung der Einheit der göttlichen Offenbarung im Gesetz und im Evangelium, nur darin, ob das Gesetz des Weltschöpfers durch sein Evangelium aufgehoben sei oder nicht. „Imo quia eadem quidem divinitas praedicabatur in evangelio, quae semper nota fuerat in lege, disciplina vero non eadem, hic erat totius quaestionis status, an lex Creatoris ab evangelio deberet excludi in Christo Creatoris" (c. M. V, 2). Auch nach Irenäus bestand ja die in Jerusalem und Antiochien hervorgetretene Differenz der Apostel in nichts Anderem, als darin, daß Jakobus und die bei ihm stehenden Apostel zwar fern davon waren, auch die gläubigen Heiden zur Beobachtung des Gesetzes zu nöthigen, also von einem solchen *ἀναγκάζειν*, wie Paulus selbst Gal. 2, 14 angiebt, aber für sich selbst die alten Gebräuche beibehielten (adv. haer. III, 12, 15). In dieser Tendenz, die auch Epiphanius in den herausgenommenen Stellen des Briefs befolgt, geht Tert. auf den Inhalt des apostolischen Schreibens in seiner marcionitischen Textgestalt näher ein. Hiermit sind außer den Scholien des Epiphanius noch die Angaben des Hieronymus in seinem Commentar zum Galaterbrief zu verbinden. Nach diesem Zeugen las Marcion schon 1, 1 *τοῦ ἐγείραντος ἑαυτόν* st. *αὐτόν*, weil er die Auferstehung Christi als einen selbständigen Act seiner Gottheit fassen wollte, zumal da er den Kreuzestod nur als Schein ansah. Da er aber nur *αὐτόν* zu lesen brauchte, so folgt hieraus noch keine eigentliche Textesdifferenz. Tert. hebt c. 2 zuerst Gal. 1, 6 in seiner Tendenz hervor und führt die Stelle so an: Miror vos tam cito transferri ab eo, qui vos vocavit in g r a t i a m, ad aliud evangelium, welches Evang. nur praktisch, nicht theoretisch ein anderes gewesen sei. Schon hier darf man fragen, ob er wirklich *ἐν χάριτι Χριστοῦ*, und nicht vielmehr bloß *ἐν χάριτι* las. Tert. selbst citirt auch de praescript. haer. c. 27: qui vos vocavit in gratia. Las er aber selbst nach aller Wahrscheinlichkeit *Χριστοῦ* nicht, so werden wir um so mehr dieselbe Lesart auch

bei Marcion, dessen Text er ja vor sich hatte, annehmen dürfen. Diese Lesart ist zwar an sich ganz unverfänglich, und ihr hohes Alter könnte sie fast empfehlen. Doch kann sie auch aus demselben Interesse, wie αὐτόν 1, 1 bei Marcion entsprungen sein, nämlich die Berufung selbst als ein Werk Christi, ihn als den καλέσας ἐν χάριτι darzustellen. In der weiteren Anführung Tert.'s: quod aliud omnino non est, kann omnino sehr wohl ein erläuternder Zusatz sein, den er sich selbst erlaubt, um dem Marcion vorzuwerfen, daß gerade er noch ein anderes Evangelium neben dem ächt christlichen annahm. Auch die fernere Anführung von 1, 8 (auf V. 8. 9 nimmt auch Epiph. Refut. 24 bei 1 Kor. 15, 1 f. Rücksicht), setzt keinen abweichenden Text voraus. — Von hier geht Tert. c. 3 sogleich zu der Reise nach Jerus. Gal. 2, 1 über, welche P. nach 14 Jahren ad patrocinium Petri ceterorumque Apostolorum unternommen haben soll, um mit ihnen über sein Evang. zu conferiren; er berührt hier V. 3, daß nicht einmal Titus zur Beschneidung gezwungen sei, ebenso V. 4 die falsos et superinductitios fratres, die er auch mit einem Anklang an 1, 7 als pervertentes evangelium bezeichnet. Aber schon V. 5 macht er dem M. gegenüber eine angebliche Textverfälschung geltend: Ergo propter superinductitios, inquit, falsos fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti (V. 4), nec ad horam cessimus subjectioni (V. 5). Muß also M. ganz richtig οὐδὲ πρὸς ὥραν oder ganz, wie wir lesen, οἷς οὐδὲ π. ὥραν gelesen haben, so rügt hier Tert. eine Schriftverfälschung (vitiatio scripturae) und sucht aus dem Zusammenhang nachzuweisen, daß P. wirklich nachgegeben (hoc enim rudi fidei et adhuc de legis observatione suspensae competebat, ipso quoque Apostolo ne in vacuum cucurrisset aut curreret suspecto. — Necessario igitur cessit ad tempus, et sic ei ratio constat, Timotheum circumcidendi etc.), zur Zeit (pro temporibus) das Gesetz noch anerkannt habe, bis er durch die Urapostel in seinem Beruf förmlich anerkannt wurde (V. 9). Tert. muß also, wie zuerst Baur (Krit.

Unters. üb. d. kanon. Evang. S. 414 f.) bemerkt hat, in seinem Texte das οὐδέ V. 5 wirklich nicht gelesen haben, und folgte somit einer auch sonst nachweislichen Lesart lateinischer Handschriften, deren Ursprung nur aus einer vitiatio scripturae, dem Streben, die Differenz des P. mit den Uraposteln auszugleichen, erklärt werden kann. Marcion hatte hier gerade das Richtige. Die Anführung von 2, 9. 10 setzt nur den erhaltenen Text voraus. Auch in dem Auftritt in Antiochien Gal. 2, 11 f., wo Tertullian den Vorwurf gegen Petrus V. 14 als eine inconstantia victus, quem pro personarum qualitate variabat, ansieht, läßt sich keine Textesdifferenz wahrnehmen. — Von diesem Abschnitt springt Tert. sogleich zu Gal. 3, 10 f. über, zu der Erörterung über die lex, in qua non justificatur operarius (V. 12), zu dem Gegensatz des Fluches im Gesetz und des Segens im Evangelium (si in lege maledictio est, in fide vero benedictio, vgl. V. 10. 14). Mit Gal. 3, 10 beginnt auch Epiphanius seine Scholien; Schol. 1: *Μάθετε, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.* Man könnte diese Anführung an sich als eine freie Zusammenfassung von V. 11. 10. 12 durch Epiphanius ansehen; aber in der Refutatio, welche hier die Berücksichtigung des A. T. durch P. geltend macht, finden wir die vorangestellte Umschmelzung von V. 11 (*ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ Θεῷ, δῆλον, ὅτι Ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*) genau als Text festgehalten: *τὸ Μάθετε, ὅτι ὁ δίκ. ἐκ π. ζ.* κατὰ *τὰ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου εἰρημένα, γραφῆς ἐστι παλαιᾶς δεικτικά.* Diese Worte sind also nach Epiphan. den ächt apostolischen nur analog. Las Marcion vielleicht wirklich so, wie Epiph. den Text anführt? Es kommt uns bei dieser Frage Hieronymus zu Hülfe, welcher ausdrücklich sagt, daß V. 6—9 die Worte: sicut Abr. credidit — usque ad eum (locum), ubi scribitur: qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham, von Marcion gestrichen waren. Zwar wollten Ritschl (Ev. Marcions S. 135) und Baur a. a. O. S. 412 f. diese be-

stimmte Angabe dadurch erschüttern, daß sie aus Tertullian's weiteren Argumentationen (c. 3) das Vorhandensein von V. 6 bei M. nachzuweisen suchten und nur das Fehlen von V. 7 zugaben. Wir werden später finden, daß diese Beschränkung der Textlücke nicht berechtigt ist. Fehlten aber jene Verse bei Marcion, so begreifen wir um so mehr, wie Tert. und Epiph. gerade mit V. 10 ihre Bemerkungen über den dogmatischen Haupttheil beginnen, und es wird um so wahrscheinlicher, daß M. gerade so diesen Abschnitt anfing, wie ihn Epiph. anführt. Denn nach V. 5, ob die Geistesmittheilung *ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* konnte er nicht wohl unverändert V. 10 folgen lassen: *ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσιν.* Er schob daher anstatt des Gestrichenen als Verbindung jene Umschmelzung von V. 11: *μάθετε κτλ.* ein, durch welche ein erträglicher Zusammenhang hergestellt wurde.[2]) Auf V. 13 geht nicht bloß Tert. ein (cur autem Christus factus sit pro nobis maledictio — maledictus omnis in ligno suspensus), sondern auch Epiph., der Schol. 2 den Satz *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου* zugleich mit einem Satz aus 4, 23 zusammenfaßt. So würde bei M. der Gegensatz des Fluchs und des Segens recht scharf markirt sein. Während V. 14 ursprünglich lautet: *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χ. Ἰ., ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως*, so citirt Tertullian nur: Accepi-

---

2) Wenn V. 10 und V. 14 die Citation des A. T. (*γέγραπται*) nicht aufgehoben wurde (was auch wohl nicht anzunehmen ist), so waren diese Berufungen auf das A. T. für M. gar nicht anstößig. Auch in seinem Evangelium konnte er sich ja einige Citate des A. T. sehr wohl gefallen lassen (vgl. m. Krit. Untersuch. üb. d. Evang. Justin's, d. clem. Hom. und Marcion's S. 453). V. 10, wo Epiph. das *γέγραπται* wohl nur ausläßt, konnte der Fluch des Gesetzes natürlich nur aus dem Gesetz nachgewiesen werden, und V. 14 mußte es dem M. sogar sehr erwünscht sein, in dem ATlichen Gotteswort einen auf seinen Christus des höchsten Gottes bezüglichen Fluch zu finden. Daher wendet Tert. ein: Neque enim, quia Creator pronuntiavit, Maledictus omnis in ligno suspensus, ideo videbitur alterius Dei esse Christus et idcirco a Creatore jam tunc in lege maledictus.

mus igitur benedictionem spiritalem per fidem. Deßhalb behauptet Hahn (Ev. Marcions S. 53), daß M. die erste Hälfte des Verses strich und die andere veränderte, etwa ἐλάβομεν οὖν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως. Freilich that Ritschl a. a. O. S. 157 f. gegen diese Annahme Einspruch; aber sie ist nicht bloß durch die Sache selbst, sondern auch durch die ausdrückliche Aussage Tert.'s, daß von allen Erwähnungen Abraham's bei M. nur die allerletzte (Gal. 4, 22) geblieben war, wohlbegründet. Ja, Marcion hat noch mehr geändert, als Hahn behauptet, er hat auch die Verheißung des Geistes in der zweiten Hälfte des Verses in die Segnung des Geistes (εὐλογία aus der ersten Hälfte) umgewandelt, weil er eine Vorherverkündigung der christlichen Geisterfüllung hier so wenig dulden konnte, wie V. 8. So verdient es auch allen Glauben, daß er, wie Hahn behauptet, an Gal. 3, 14, mit Übergehung des dazwischen Liegenden, unmittelbar V. 26 anschloß. Tert. fährt nämlich fort: sed et quum adjicit: Omnes enim filii estis fidei (V. 26), ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae qua nos Apostolus filios Abrahae per fidem affirmat (V. 7), secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit. Zwar suchte Ritschl die Bedeutung von adjicit abzuschwächen, weil nämlich Tert. c. 4 die Folge von Gal. 6, 17 auf 6, 14 und c. 13 die Folge von Röm. 2, 2 auf 1, 18 gleichfalls durch adjicere bezeichne. Aber Tert. bezeichnet IV, 24, p. 285 die Folge von Luk. 10, 10 auf 10, 9 durch adjicit, ebd. c. 29, p. 309 die Folge von Luk. 12, 30 auf 12, 28 mit subjicit, adjicit, also ganz nahe Entfernungen, und auch in den von Ritschl angeführten Beispielen wird nur im Römerbrief ein größerer Umfang von Tert. übersprungen, zugleich mit dem Bemerken, daß M. sehr Vieles gestrichen habe, was sich freilich mehr auf das Folgende zu beziehen scheint. An unserer Stelle dürfen wir aber schon an sich nicht annehmen, daß Tert. einen Abschnitt, der ihm so viele Waffen gegen M. dargeboten hätte, welcher den Zusammenhang des Evang. mit der dem Abraham

gegebenen Verheißung, ja selbst mit der pädagogischen Bedeutung der Gesetzesreligion enthielt (Gal. 3, 15—25), wohl vorgefunden, aber übergangen haben sollte, ohne z. B. die Bezeichnung des Gesetzes als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν V. 24 aufzugreifen. Wir werden also unbedenklich das Fehlen dieses ganzen, dem M. höchst unbequemen Abschnitts voraussetzen dürfen. Erst an V. 26 hält sich also Tert., um die durch den Glauben vermittelte Gotteskindschaft als nothwendig im Zusammenhang stehend mit der Glaubensgerechtigkeit Abraham's darzustellen, obgleich diese in dem marcionitischen Texte consequent gestrichen war. Deßhalb folgt aus seiner weiteren Argumentation auch nicht das von Ritschl und Baur behauptete Vorhandensein von V. 6. Tert. fährt nämlich fort: Ceterum quomodo filii fidei (v. 26)? Et cujus fidei, si non Abrahae? Si enim Abraham Deo credidit et deputatum est justitiae (Gen. 15, 6), atque exinde pater multarum nationum meruit nuncupari (Gen. 17, 5), nos autem credendo Deo magis proinde justificamur, sicut Abraham, et vitam proinde consequimur, sicut justus ex fide vivit (Hab. 2, 4): sic fit, ut et supra (Gal. 3, 7) filios nos Abrahae pronuntiarit, qua patris fidei, et hic filios fidei (Gal. 3, 26), per quam Abraham pater nationum fuerat repromissus. Es ist ganz klar, daß Tert. hier nur den Nachweis führen will, daß der bei M. festgehaltene Begriff der Glaubenssohnschaft nothwendig die in dem kanonischen Texte erwähnte Sohnschaft Abraham's als Vaters des Glaubens voraussetze, daß also M.'s Text sich als eine Verstümmelung des seinigen erweise. Deßhalb geht er überhaupt auf die ATlichen Analogien der christlichen Glaubensgerechtigkeit, auf Stellen wie 1 Mos. 15, 6 und Hab. 2, 4 zurück, und es wäre ebenso ungegründet, wenn man in der Erwähnung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams eine Beziehung auf den (angeblich auch bei M. vorhandenen) V. 6 annehmen wollte, [3]) als wenn man die Erwähnung des

3) Auch bei Luk. 19, 9 strich ja M. nach aller Wahrscheinlichkeit die

Abraham als Vaters vieler Völker auf Röm. 4, 17 beziehen wollte. Wie sehr hätte M. seinem Gegner diese Argumentation erleichtert, wenn er V. 6 noch hätte stehen lassen! Nach dieser Erörterung über Gal. 3, 26 geht Tert. c. 4 sogleich zu der Besprechung von 4, 3 über, wo er aber eine Textesänderung hervorhebt. Adhuc, inquit, secundum hominem dico: dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi ad deserviendum eis. Hier sei die Erwähnung einer Rede nach Menschenweise unpassend angebracht, weil das Gesagte ganz eigentlich, Wahrheit sei. Der hier bei M. angebrachte Zusatz κατὰ ἄνθρωπον λέγω passe nur 3, 15, woher ihn M. hinübergenommen. Erubescat spongia Marcionis, nisi quod ex abundanti retracto, quae abstulit, quum validius sit illum ex his revinci, quae servavit. Mit diesen Worten geht Tert. zu 4, 4 über. Ihr Sinn ist einfach der: es sei ganz überflüssig, auf eine frühere Textesluͤcke, über die T. schon hinweggegangen war, zurückzukommen, da das Folgende die besten Waffen gegen ihn liefere. Diese vorher erwähnte Textesluͤcke, welche Ritschl a. a. O. S. 159 sehr unrichtig wegzuschaffen versuchte, als beziehe sich Tert. nur auf die genannte Einschaltung, und die Baur a. a. O. S. 413 zwar richtig auf eine ausgelassene mentio Abrahae bezog, aber unrichtig auf 3, 7 beschränkte, — diese Textlücke bedeutet das Fehlen der mentiones Abrahae überhaupt, von welchen Tert. c. 3 gesprochen hatte, und wozu auch die Auslassung von 3, 15 f. gehört. Las aber M. Gal. 4, 3, wie man meint, nur κατὰ ἄνθρ. λέγω, ὅτε ἦμεν νήπιοι, weshalb beginnt Tert. seine Anführung mit adhuc? Las er aber ἔτι κατ' ἄνθρ. λέγω, so muß er schon vorher etwas gelesen haben, was er nur im uneigentlichen Sinne gelten lassen konnte. Deshalb ist Hahn's Meinung abzuweisen, daß in seinem Texte 4, 3 unmittelbar auf V. 26 gefolgt sei. Freilich muß die Auslas-

Worte über Zakchäus: καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν, weil er sich überhaupt scheute, den Abraham in paulinischer Weise als Vater der Glaubensgerechtigkeit darzustellen. Vgl. m. Krit. Unters. S. 427.

sung der mentio Abrahae 3, 29 wohl angenommen werden; aber sonst läßt sich wohl kaum etwas nachweisen, was dem M. unbequem sein konnte. Was er also 4, 1. 2, so bezeichnete er auch dieses Gleichniß durch ἔτι V. 3 als ein solches, welches nur bildlich zu verstehen sei. Warum thut er dieses? und weßhalb schaltete er jene Worte erst bei V. 3 ein? Offenbar setzt P. hier die vorchristliche Religion zu der christlichen in ein solches Verhältniß, welches bei aller Differenz doch einen einheitlichen Zusammenhang der göttlichen Vorsehung in beiden Perioden festhält, auch die vorchristliche Religion nach dem göttlichen Erziehungsplan einreiht. Ein solcher Zusammenhang war aber mit dem marcionitischen Dualismus unverträglich, der ja aus demselben Grunde auch im Lukas-Evang. die Gleichnisse vom verlorenen Sohn L. 15, 11—32 und von den rebellischen Weingärtnern 20, 9—18 nicht dulden konnte (s. m. Krit. Unt. S. 454). Wie M. aber gleichwohl in seinem Evang. so Manches stehen ließ, was in Gleichnissen zu der parabolischen Form gerechnet werden konnte, so machte es ihm auch hier die Form eines Gleichnisses möglich, die Stelle beizubehalten, und er machte sich die ganze Stelle vollends dadurch zurecht, daß er durch das V. 3 eingeführte ἔτι κατὰ ἄνθρ. λέγω den Charakter eines Gleichnisses auch auf die von dem Apostel ganz eigentlich gemeinte Anwendung V. 4 f. ausdehnte. Schon V. 4 citirt aber Tert. nur: Quum autem evenit impleri tempus, misit Deus filium suum, und wenn er sich hier daran hält, daß der Gott Christi somit der Gott der Zeiten sein müsse, welche das Weltalter ausmachen, und dann fortfährt: Cui autem rei misit filium suum? ut eos, qui sub lege erant, redimeret (V. 5), so muß es um so mehr auffallen, daß er die dem Doketismus und Antinomismus Marcion's so völlig widerstreitenden Worte: γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον ganz übergeht, deren Fehlen wir daher sicher mit Hahn gegen Ritschl (S. 160) und Baur (S. 414) behaupten müssen. Auch die zweite Hälfte von V. 5 berührt Tert., wie er den ganzen V. 6 in der unrichtigen, noch von Meyer festgehaltenen Fassung anführt:

ut certum esset, nos filios Dei esse, misit spiritum suum in corda nostra, clamantem Abba, pater." So viel mir bekannt ist, hat aber noch Niemand die Frage aufgeworfen, weßhalb Tert. hier nicht spiritum filii sui übersetzt, und ob er nicht vielleicht bloß τὸ πνεῦμα αὐτοῦ in dem marcionitischen Text vorfand. Es ist zwar möglich, aber doch nicht recht wahrscheinlich, daß Tert. die Worte τοῦ υἱοῦ übersah; es ist auch möglich, daß die Auslassung im Texte Marcion's nur zufällig entstanden war. Aber sollte sie nicht auch eine Correctur Marcion's sein können, der ja deutlich genug das Bestreben verräth, Christum so viel möglich als selbständig handelnd, oder als eine absolute Gottheit darzustellen (vgl. 1, 1. 6), und dem es deßhalb vielleicht eher zusagte, daß Gott (durch Christi Vermittelung) seinen eigenen, als daß er Christi Geist aussandte, weil er ein strengeres Subordinationsverhältniß nicht annehmen wollte? Gewisses möchte sich freilich kaum behaupten lassen. Auch V. 8. 9. 10 werden von Tert. zum Theil angeführt, aus dem wir überdieß erfahren, daß Marcion noch ziemlich die richtige Erklärung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου als weltherrschender Mächte zum Grunde legte. Wenigstens sagt er schon bei V. 3 (p. 382): elementis subjectus est mundi, quae pro Deo (Marcion) suscipit, und hier stellt er ihm die unrichtige Erklärung der στοιχεῖα als primae literae entgegen: Non ergo per mundialium elementorum derogationem a Deo eorum avertere cupiebat, et si dicendo supra, si ergo his, qui non natura sunt Dei (also las M. V. 8 τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς), servitis, physicae, id est, naturalis superstitionis, elementa pro Deo habentis, suggillat errorem, nec sic tamen elementorum Deum taxans. Sed quae velit intelligi elementa, primas scilicet literas legis, ipse declarat (V. 10). Diese Anfangsgründe des Gesetzes, die jüdischen Feste, soll dann derselbe Gott, der sie anfangs einsetzte, späterhin sehr wohl wieder aufgehoben haben können. Auch über die Worte κατὰ τὰ στ. τοῦ κ. Kol. 2, 8 bemerkt Tert. c. 19, p. 464: non secundum coelum et terram (wie M. auslegte) dicens

sed secundum literas seculares. Wenn Tert. sich hier also dagegen wehrt, daß der jüdische Cultus sich auf weltherrschende, von dem christlichen Gott verschiedene Mächte beziehen soll, so sieht man deutlich, welchen gefährlichen Punct die Polemik Marcion's angegriffen hatte. — Auf Gal. 4, 12—20 gehen Tert. und Epiphanius nicht weiter ein, so wenig wir Ursache haben, an ihrem Vorhandensein zu zweifeln. Wohl aber berücksichtigen Beide die Allegorie 4, 21—31, aus welcher Epiph. Schol. 2 freilich nur V. 23 in der wohl nur zufälligen Umstellung ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐπαγγελίας διὰ τῆς ἐλευθέρας anführt, während Tert. in der richtigen Folge citirt. Diese Allegorie konnte er aber trotz der Beziehung des Christenthums auf ATliche Vorbilder eben deßhalb beibehalten, weil P. selbst sie als Allegorie aufgestellt hatte. So entschieden er selbst die allegorische Auslegung der Religionsurkunden in ihrer dogmatischen Bedeutung verwarf (s. m. Krit. Unters. S. 443), wogegen auch die schiefe Bemerkung des Hieronymus zu Gal. 4, 24 nicht streiten kann, er habe diese Stelle stehen lassen, um den Katholiken zu zeigen, daß das Gesetz nicht buchstäblich zu verstehen sei: so konnte er sich doch in seinen Religionsurkunden recht gut Alles gefallen lassen, was durch die Form oder durch ausdrückliche Aussage als uneigentlich, bildlich, allegorisch bezeichnet war, weil er hierin eben ein Zeugniß dafür sehen mußte, daß es auf dogmatische Gültigkeit keinen Anspruch mache. Dazu kam in unserm Falle noch der Umstand, daß der Apostel selbstgeständlich (V. 21) nur für die, die unter dem Gesetz sein wollen, aus demselben argumentirt, was ihm diese Stelle ebenso unschädlich machte, wie wenn Jesus Luk. 20, 41—44 den Juden einen Selbstwiderspruch über den Messias als Sohn David's vorwirft (s. m. Krit. Unt. S. 453). In solchen Reden konnte er ja eben nur eine Ausdrucksweise erkennen, die sich selbst für figürlich und uneigentlich ausgab. Konnte ihm doch Tert. III, 14 deßhalb den Einwurf machen, daß er die figürliche Rede bei Christus und den Aposteln anerkenne und gleichwohl solche Auslegungen der Schrift verwerfe. Deßhalb ist aber auch Tert.'s Freude etwas

voreilig, daß Marcion, wie den Dieben oft etwas vom Raube zum Anzeichen entfalle, hier die letzte Erwähnung Abraham's stehen gelassen, aber zum Theil verändert habe (etsi ex parte convertit). Worin aber diese Änderungen bestanden haben sollen, ist aus Tert.'s Anführung zu ersehen, die V. 22. 23. 24 wesentlich genau (die Erläuterung von *εἰς δουλείαν γεννῶσα* V. 24 durch in synagogam Judaeorum gehört nicht zum Text) angiebt, dann zwar V. 25 übergeht, so wenig er gefehlt haben wird, aber V. 26 dem Vorhergehenden in der Weise conform macht: alium (testamentum) super omnem principatum generans, vim, dominationem et omne nomen, quod nominatur, non tantum in hoc aevo, sed et in futuro, quae est mater nostra (also ohne *πάντων*), in quem (sic!) repromisimus sanctam ecclesiam; ideoque adjicit: propter quod, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae (V. 31). Sollte nicht hier die Änderung Marcion's, die Ritschl mit Unrecht ableugnete, deutlich vorliegen? Nicht bloß die aus Schriftcitaten und Berücksichtigung der ATlichen Geschichte bestehenden Verse 27—30 muß man mit Hahn als fehlend ansehen, weil Tert. diese ATlichen Citate gewiß hervorgehoben haben würde, wenn er schon die bloße Erwähnung Abraham's und die allegorische Bedeutung (allegoriae sacramentum) des Isaak geltend macht. Dasselbe würde er ohne Zweifel auch mit der Erwähnung des himmlischen Jerusalem V. 26 gethan haben. Wenn er nun statt *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν* eine ganz anders, nämlich dem Vorhergehenden entsprechende und auch durch die hier gar nicht näher motivirte Erwähnung höherer Mächte (vgl. Eph. 1, 21: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*) erweiterte Anführung giebt: so ist anzunehmen, daß er in Marcion's Text etwa folgende Änderung vorfand: *μία δὲ* (sc. *διαθήκη*) *ὑπὲρ πᾶσαν ἀρχὴν κ. δύναμιν κ. ἐξουσίαν* — — *γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*, und daran, wie wir aus dem adjicit schließen dürfen, unmittelbar V. 31 in der auch sonst

vorkommenden Lesart: διὸ, ἀδελφοί κτλ. anschloß. — Im Folgenden konnte M. nicht so viele Veranlassung zu Änderungen haben. Tert. führt 5, 1 in der Weise: qua libertate Christus nos manumisit an, so daß M. der Lesart ᾗ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσε folgte, auch setzt er die zweite Hälfte dieses Verses ohne Abweichung voraus. V. 2 erwähnt auch Epiph. Schol. 3 μαρτύρομαι δὲ πάλιν, ὅτι ἄνθρωπος περιτεμνόμενος ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον πληρῶσαι, und wenn Tert. noch freier auf diesen Vers Rücksicht nimmt, so brauchen wir hier um so weniger eine Textesdifferenz anzunehmen. V. 6 wird durch Tert., V. 9 durch Epiphan. Schol. 4 bestätigt, der hier dem verhaßten Ketzer die auch sonst vorkommende Variante δολοῖ statt ζυμοῖ in das Gewissen schiebt. Auf V. 10 nimmt Tert. Rücksicht, um den M. durch das Gericht Gottes in die Enge zu treiben. Beide Gegner (Epiph. Schol. 5) greifen die Erfüllung des Gesetzes V. 14 heraus, welche Tert. so anführt: Tota enim lex in vobis adimpleta est: Diliges proximum tuum tanquam te, womit Epiphan. ziemlich stimmt: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ὑμῖν πεπλήρωται· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Beide haben aber in ihrem Eifer nicht bemerkt, daß der gewandte Gnostiker durch die Änderung (ἐν) ὑμῖν πεπλήρωται st. ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλ. ἐν τῷ, die Beziehung auf das ATliche Gesetz abgeschnitten, dem Spruch eine Wendung auf das in den Christen erfüllte Gesetz der Liebe gegeben hatte, wobei ihn wohl die auch sonst vorkommende Lesart ἐν ὑμῖν unterstützte. Auch die Neueren haben diese Änderung nicht bemerkt. Die Stelle V. 19—21 über die Werke des Fleisches benutzt nur Epiph. Schol. 6, der durch seine ziemlich genaue und vollständige Anführung das Fehlen von φόνοι nach φθόνοι V. 21 bestätigt, um über die σάρξ mit dem dualistischen Häretiker zu streiten. Auch geht er allein Schol. 7 auf V. 24 ein, um aus der Kreuzigung des Fleisches in den Gläubigen die wahre Kreuzigung des Fleisches in Christo dem Doketen nachzuweisen. Tert. dagegen hebt aus Gal. 6, 2 das Gesetz Christi hervor, und 6, 7

den Gott, der sich nicht verspotten läßt, während der Gott Marcion's, der nicht zürnt und nicht rächt, verlacht werden kann, auch die künftige Vergeltung, die in der zweiten Hälfte des V. liegt. V. 9 u. 10 müssen, wenn sie gleich nicht ganz vollständig und in der genauen Ordnung von Tert. angeführt werden, unverändert gewesen sein. Auf V. 13 nimmt noch Epiph. Schol. 8 Rücksicht, und durch Tert. wird uns auch das unveränderte Dasein von V. 14. 17 bezeugt.

Die ermittelten Texteseigenthümlichkeiten sind also sehr verschiedener Art, und zwar theils unwillkürliche, theils willkürliche. 1) Die unwillkürlichen Eigenthümlichkeiten sind zum Theil wirkliche und berechtigte Lesarten. Mit voller Sicherheit dürfen wir als solche ansehen 4, 31 *μὴ φύσει*, 4, 31 *διό*, 5, 9 *δολοῖ*, 5, 21 die Auslassung von *φόνοι*, auch 5, 1, wenn es feststehen sollte, daß M. hier *ἣ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσε* las. In der Beibehaltung von *οὐδέ* 2, 5 ist M. sogar in seinem vollen Rechte seinem Gegner gegenüber. Möglich ist die Zufälligkeit 1, 1 bei *αὐτόν*, wenn man den Spiritus asper als Textesdifferenz ansehen will, 1, 6 in der Auslassung von *Χριστοῦ*, 4, 6 in der Auslassung von *τοῦ υἱοῦ*, obwohl hier auch die Möglichkeit einer willkürlichen Änderung anerkannt werden muß. Auch 5, 14 kann Marcion wenigstens *ἐν ὑμῖν* schon vorgefunden haben. 2) Aber weit überwiegend sind die entschieden aus Willkür und Absicht hervorgegangenen Änderungen, durch welche der Brief ganz verstümmelt worden ist. Gestrichen wurden 3, 6—9, und deßhalb wurde wahrscheinlich zwischen V. 6 u. 10 eine neue Verbindung (aus V. 11) angebracht. Gestrichen wurde ferner die erste Hälfte von V. 14, und in der zweiten *εὐλογίαν* statt *ἐπαγγελίαν* gesetzt. Ganz ausgelassen wurde 3, 15—25, auch 3, 29. In 4, 3 wurde aus dem gestrichenen Abschnitt 3, 15 die Einschaltung *ἔτι κατὰ ἄνθρωπον λέγω* gemacht, 4, 4 mußten die Worte *γενόμενον — ὑπὸ νόμον* unterdrückt werden. Auch die Allegorie 4, 21—31 mußte eine starke Redaction durch völlige Ausmerzung von V. 27—29 und Umänderung von V. 26 erfahren, und 5, 14

wurde durch eine geschickte Änderung für das marcionitische System unschädlich gemacht.

Die Untersuchung über den Text der paulinischen Briefe bei Marcion kann freilich nicht mehr auf ein solches Interesse Anspruch machen, wie früher, seit die beiden neueren Vertheidiger der Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes mehr oder weniger zu der Verstümmelungshypothese zurückgekehrt sind. Auch ist die Ausbeute für die Textkritik in unserm Falle nicht so groß, wie bei dem marcionitischen Evangelium, welches mehr Ursprüngliches bewahrt hat. Doch zeigt sich uns auch bei unserm Briefe, daß die Subjectivität des Standpuncts nicht bloß auf häretischer, sondern auch auf katholischer Seite willkürliche Textänderungen, wie die Auslassung von οὐδέ 2, 5, hervorrief, und wir werden daher um so mehr auch bei dem Evangelium die Wahrscheinlichkeit einer geringen nachmarcionitischen und antignostischen Redaction behaupten dürfen.[4]) Wie dürfen wir an dieser Subjectivität Marcion's in dem Verhältniß zu seinen Religionsurkunden nur solchen Anstoß nehmen, wenn der große Apostel, dessen Briefe er seinem Standpunct durch Textesänderungen anbequemte, in seiner eigenen Stellung zum A.T. von einer ähnlichen Subjectivität nicht frei war, welche den Text zwar nicht verstümmelte, aber doch auch in seinem ursprünglichen und wahren Sinn durch Deutungen und Allegorien, wie Gal. 3, 16, 4, 21 f., so wesentlich alterirte. Eine objective, klar geschichtliche Stellung zu den Religionsurkunden war ja jener Zeit noch so ganz fern. Ging der Gegensatz des

---

4) Wenn Ewald in s. Jahrb. d. bibl. Wiss. III, S. 243 diese Möglichkeit nicht zugeben will, so möge er es uns erklären, wie es kommt, daß wir die kanonische Textform von Mtth. 11, 27 erst bei Irenäus finden, daß Justin die Himmelsstimme Mtth. 4, 17 noch ganz gleichlautend mit Ps. 2, 7 anführt, die Feuererscheinung bei der Taufe Jesu voraussetzt u. dgl., wie die Textform Joh. 1, 13 (vgl. m. Krit. Unt. S. 448) anders als im antignostischen Interesse entstehen konnte u. dgl. Aber freilich stimmt es ganz zu Ewald's Manier, sich auch in Fragen, zu deren Entscheidung er jedenfalls gar nichts gethan hat, in der absprechendsten Weise über Andere auszusprechen!

Christlichen zu dem Judaismus schon bei dem Heidenapostel so tief, wie uns namentlich unser Brief lehrt, so hat ihn ja Marcion nur auf seine höchste metaphysische Spitze getrieben, indem er die Differenz des Gesetzes und des Evangelium zu der principiellen Differenz ihrer Gottheiten, zu dem absoluten Dualismus zweier Welten fortbildete. Und bedenken wir, wie sich selbst der antimarcionitische Verfasser der clementinischen Homilien zu dem positiven Gesetze stellt, wie er das, was seiner Gottesidee nicht würdig zu sein scheint, als teuflische Zuthat zu dem ewigen und göttlichen Gesetze ansieht, als Bestandtheile, die man nur aus Rücksicht auf die Schwachheit der Menge nicht öffentlich als falsch und unächt darstellen darf:[5]) so begreifen wir nicht bloß, wie Marcion in seiner Stellung und kraft der Entschiedenheit seines Charakters sich über diese Rücksicht hinwegsetzen konnte, sondern wir werden auch in seinem Urtheil über die Schriften seines Apostels, die ihm als judaistisch entstellt und verfälscht erschienen, weder eine absichtlich fälschende Willkür, noch die Selbsttäuschung einer vereinzelten Subjectivität, sondern die allgemeine Macht der Zeit erkennen, welche über die urchristliche Streitfrage hinaus zu weit schrofferen und geschärfteren Gegensätzen fortgeschritten war, ohne schon mit geschichtlicher Objectivität die ursprüngliche Gestalt des Christenthums betrachten, das Verhältniß der Gegenwart zur Vergangenheit in seiner vollen Wahrheit auffassen zu können.

---

5) Hom. II, 39. Noch mehr würde der rechtgläubige Justin hierher gehören, wenn man ihm doch in der Behandlung des evangelischen Textes eine mehr als marcionitische Willkür zuzuschreiben wagt, um dem Gebrauch eines unkanonischen Evang. bei ihm auszuweichen! Allein auch der neueste Versuch Ritschl's, diesen Gebrauch hinwegzuschaffen, ist unhaltbar.

Nachtrag.

Es sei mir erlaubt, noch nachträglich auf eine in jeder Hinsicht beachtenswerthe Erscheinung der neuesten Zeit einzugehen, die angeblich von Origenes verfaßten *Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, die jetzt ziemlich vollständig aus den Schätzen der Pariser Bibliothek veröffentlicht sind (Oxon. 1851). Dieses für die Geschichtsforschung außerordentlich wichtige Werk, dessen Studium mir erst nach dem Beginn des Drucks möglich war, ist allerdings nach seiner inneren Beschaffenheit in das zweite Viertel des 3. Jahrh. zu setzen und mag, wie Jacobi in d. deutschen Zeitschr. f. christl. Wissenschaft u. christl. Leben 1851, Nr. 25—29 vermuthet, von Hippolytus herrühren. Gerade ich habe in mehr als einer Hinsicht besondere Ursache, mich über diesen Fund zu freuen. Auch meine Nachweisung des Gebrauchs eines eigenthümlichen Evang. bei Justin und in den clem. Homilien hat man ja mit gewohnter Ungeneigtheit, Resultate meiner Untersuchungen anzuerkennen, aufgenommen. Ich kann mich zur weiteren Bestätigung meiner Ansicht jetzt namentlich darauf berufen, daß nicht bloß Justin den Ausspruch Mtth. 23, 27: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*, zweimal wesentlich gleich in der abweichenden Form: *τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν* (Dial. c. 17. 112) giebt, sondern daß auch die Secte der Naassener nach Philosoph. V, 8, p. 111, wenngleich kürzer, wesentlich dieselbe von Matth. abweichende Textform anführt. *Τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ εἰρημένον· Τάφοι ἐστὲ κεκονιαμένοι, γέμοντες, φησίν, ἔσωθεν ὀστέων νεκρῶν.* Auch hier wird die bloße Ver-

gleichung mit den Gräbern (*παρομοιάζετε*) vermieden, auch hier finden wir das Particip *γέμοντες*. Soll eine solche Textbildung etwa zufällig bei den Naassenern sich wiederholt haben? Oder sollen diese Gnostiker sie etwa aus dem Erzfeind aller Gnostiker abgeschrieben haben?[1]) Auch stimmen sie wesentlich überein mit der Textform des Ausspruchs Matth. 19, 17, die wir mit geringeren Abweichungen bei Justin, in den clem. Homilien, bei den Markosiern, selbst bei Marcion finden (s. m. Krit. Unters. S. 220 f.), da sie ihn nach Philos. V, 7, p. 102 so angeben: *τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον· Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* — Doch ich will nicht zu weit abschweifen und nur Solches anführen, was unmittelbar zu diesen Untersuchungen über den Galaterbrief gehört. Ein ganz besonderes Gewicht legt die apologetische Kritik bei der Paschastreitfrage auf die Unterscheidung zweier Klassen von Quartodecimanern, einer ebionitischen, die den 14. Nisan nach der Auctorität des mosaischen Gesetzes feierte, und einer katholischen, welche diesen Tag als Tag des christlichen Erlösungsopfers, welches an die Stelle des jüdischen Paschaopfers getreten, begangen haben soll. Jene ebionitischen Quartodecimaner soll auch Hippolytus (im Chron. Pasch. I, p. 12 sq.) im Auge haben, nicht die katholische Mehrheit Kleinasiens. Ja, gerade der Schrift des Hippol. *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* sollen die Fragmente der Paschachronik entnommen sein, aus denen deutlich hervorgehe, daß jene ebionitischen Quartod. schon um 222 von der Kirche als Häretiker ausgeschieden waren, während die katholischen Quartod. noch im 4. Jahrh. als rechtgläubig, nicht häretisch galten (Weitzel Passafeier S. 8. 271). Nach dieser Ansicht soll jene Partei zu dieser Zeit ja schon am Erlöschen gewesen sein (ebdas. S. 86). Auch Ebrard (Wiss. Kritik d. ev. Gesch. S. 936 f.) pocht sehr darauf, daß Hippolytus es mit „grobjudaistischen Häretikern" zu thun gehabt habe. Was sagt nun das jetzt bekannt gewordene Werk gegen alle Häresien, welches man mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf Hippolytus zurückführen darf? Die Philosophumena VII, 18, p. 274 sq. enthalten wirklich eine Stelle gegen Solche, die das Pascha am 14ten Tage des ersten Monats *κατὰ την τοῦ νόμου διαταγήν* feiern, die sich für diese Feier ausdrücklich auf den Fluch des mosai-

1) So erklärt auch Anger in seiner mit Fleiß gearbeiteten Synopsis Evangg. Matth. Marci Lucae cum locis quae supersunt parallelis literarum et traditionum Irenaeo antiquiorum, Lips. 1851, p. 273 die gemeinsame Abweichung Justin's und der clem. Homilien von der Textform Joh. 3, 3. 5 nach Bleek's und de Wette's Vorgang daraus, daß der Verf. der clem. Homilien den Justin gelesen haben werde. Mit solchen jeder Begründung entbehrenden Annahmen kann man wahrlich Alles beweisen!

schen G e s e t z e s beziehen, denen hier Christus als das wahre Paschaopfer entgegengehalten wird. Auch werden sie fast mit dem Ausdruck des Apollinaris (Chron. Pasch. I, p. 13 sq.) als *φιλόνεικοι* bezeichnet, aber eben nicht als judaistische Häretiker, sondern a l s s o n s t g a n z r e c h t g l ä u b i g: *ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις αὐτοὶ συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα.* Selbst wenn Hippolytus nicht der Verfasser dieses Werks sein sollte, so sehen wir doch nun, daß die Unterscheidung ebionitischer und katholischer Quartod. in der angegebenen Weise durchaus unhaltbar ist, daß gerade die rechtgläubigen Asiaten sich für ihre Feier auf die Auctorität des Gesetzes beriefen. Erhält somit die oben S. 78 f. von Neuem begründete Annahme der judaistischen Grundlage in der asiatischen Paschafeier durch ein Werk aus dem 2ten Viertel des 3. Jahrh. die schlagendste Bestätigung, so finde ich auch für meine S. 76, Anm. 12 ausgesprochene Vermuthung, daß die keltische Religion der Galater eine astrologische Seite gehabt habe, in den Philosoph. I, p. 30 die sichere Begründung, daß die keltischen Druiden nicht bloß in pythagoreischer Weise lebten, sondern auch als Propheten und Weissager des Zukünftigen galten, was schon nach IV, 3, p. 35 auf horoskopische Berechnung führt; und weil hier gesagt wird *χρῶνται δὲ Δρυΐδαι καὶ μαγείαις*, so werden wir um so mehr annehmen dürfen, daß die galatischen Magier, welche in den clem. Recogn. und bei Bardesanes genannt werden, Druiden sind, die sich also wenigstens bis zum Ende des 2ten Jahrh. in Galatien noch erhalten haben müssen.

Zu S. 84, Anm. 7 über die *ἡμέρα τοῦ πάσχα* u. S. 91, Z. 24 v. o. über die *μία ἡμέρα τ. π.* finde hier noch eine weitere Erörterung Platz. Jener Ausdruck kann schon an und für sich nur den eigentlichen Tag des jüdischen Festes bezeichnen, der mit dem Abend des 14. Nisan begann. Nach Josephus Ant. III, 10, 5. XI, 4, 8. B. J. VI, 9, 3 fällt freilich das *πάσχα* als O p f e r schon in den 14. Nisan, in die *πρώτη ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* (Mark. 14, 12), und die folgenden Tage nennt Josephus in d e r Ordnung Tage des Ungesäuerten, daß der 15. Nisan die *πρώτη*, der 16te die *δευτέρα τῶν ἀζύμων* u. s. w. ist, woraus wir sehen, daß schon der 14. Nisan nur uneigentlich bei den Synoptikern als *πρώτη ἀζ.* bezeichnet sein kann. Das Opfer aber dauerte, wie Jos. an der letzten Stelle sagt, von der 9ten bis zur 11ten Tagesstunde, so daß diese Tageszeit zwischen den Abenden auch recht wohl schon zu dem 15. Nisan gerechnet werden konnte. Deßhalb, weil der Anfangsakt des Ritus noch in den 14. Nisan fiel und weil die Abendgrenze der beiden Tage nicht genau bestimmt war (vgl. W e i t z e l Passafeier S. 33), konnte man das Opfer oder die eigentliche *ἑορτὴ τοῦ π.* auch noch zum 14ten Tage rechnen und mit Josephus Ant. III, 10, 5 sagen, daß am 15ten das Fest der *ἄζυμα* auf das Fest des *πάσχα* folge, aber noch immer

nicht den ganzen 14. Nisan von seinem Eröffnungsabend an als ἡμέρα τοῦ πάσχα bezeichnen, wie Ebrard bei Justin annimmt. Justin folgt offenbar der gewöhnlichen jüdischen Tagesabtheilung, wenn er Dial. c. 99 den Seelenkampf in den Tag der Kreuzigung verlegt. So setzt er auch Dial. c. 111 Gefangennehmung und Kreuzigung in einen und denselben Tag, die ἡμέρα τοῦ πάσχα, was er nur sagen konnte, wenn Jesus in der Eröffnungsnacht des 15. Nisan gefangen genommen wurde. Wegen des Opfers werden freilich auch in der Paschachronik p. 427 ed. Dindorf. der 14. Nisan ausschließlich πάσχα, die Tage vom 15ten an ἡμέραι ἀζύμων genannt. Allein deßhalb dürfen wir die μία ἡμέρα τοῦ πάσχα noch gar nicht schon am Eröffnungsabend des 14. Nisan beginnen lassen, da die Juden hinsichtlich des Opfers von ihrer sonstigen Tagesabtheilung abwichen, den Grundsatz befolgten: in sacrificiis comedendis dies praecedit noctem, vgl. Reland Antiquitates sacrae Hebraeorum p. 220. So konnte auch Origenes Comm. in Matth. (bei Weitzel S. 320) ganz richtig über die synoptische Angabe behaupten, daß der 14. Nisan zugleich die una dies paschae und der erste Tag azymorum war. Es ist bei der ganzen Frage zu beachten, daß in dem 14ten Nisan sich zwei verschiedene Tagesabtheilungen durchkreuzten.

Zu S. 163 über Gal. 3, 16, wo ἐπί c. Gen. die Bedeutung de hat, ist noch zu bemerken, daß diese Bedeutung ohne Zweifel aus der eigentlichen: coram zu erklären ist, weil der Gegenstand der Rede als geistig gegenwärtig vorgestellt wird, vgl. Winer Gramm. §. 51, g.

Schließlich glaube ich für die Besitzer meiner Schrift über die clement. Recogn. und Homilien (Jena 1848) hier eine Angabe der nothwendigen Berichtigungen hinzufügen zu dürfen:

S. 12 Justin Dial. c. 47. 48 richtiger erklärt in m. Krit. Unters. S. 138; S. 73, Anm. 1. Z. 4 l. »Justin's Äußerung Ap. I, c. 31«; S. 98, Anm. Z. 16 l. »himmlische« st. sinnliche; S. 103, Z. 19 l. »nach der« st. auf die; S. 114 Anm. vgl. zur Sache Krit. Unters. S. 348, Galaterbr. S. 101 f.; ebdas. Z. 9 v. u. l. »Mark. 5, 34« st. Matth. 5, 34; S. 115 Anm. Z. 14 v. u. l. »Rec. III, 13« st. III, 15; S. 129, Z. 2—4 ist berichtigt in m. Evang. Joh. S. 88, Anm. 1; S. 141 Text Z. 2 v. u. l. »ἡμῖν« st. ἐμῶν; S. 152, Anm. Z. 9. 10 ist berichtigt Theol. Jahrb. 1850, S. 80; S. 158, Anm. Z. 6 l. »findet sich« st. wird; S. 171, Z. 15 l. »IV, 20« st. VI, 5; S. 176, Anm. 3, Z. 2 l. »socrum« st. sacrum; S. 179, Anm. 1 l. »Rec. VIII, 7« st. VII, 7; S. 186 f. §. 17 zurückgenommen Krit. Unters. S. 317 Anm.; S. 198 Z. 13 l. »werden« st. wird; S. 219, Anm. 1 sind die Worte: »Es muß — vgl. XVII, 5« zu streichen; S. 235, Z. 6 l. »Könige« st. Magier; ebdas. Z. 17 l. »IV,

27—30« st. IX, 27—30; S. 238, Anm. Z. 3 v. u. l. »H. III, 7« st. VII, 7; S. 242, Anm. 2 berichtigt Krit. Unters. S. 250 Anm. 2; S. 245, Anm. Z. 5 v. u. l. »ihre« st. seine; S. 250, Anm. Z. 2 l. »βοηθείας« st. βασιλείας; S. 256 Z. 15 l. »Leiber« st. Seelen, Z. 16 l. »Seelen« st. Leiber; S. 262 Z. 11 v. u. l. »von allen Seiten her«; S. 276, Anm. Z. 4. 3 v. u. l. »nicht eben« st. eben; S. 295, Anm. 1, Z. 2 l. »uneigentlichen« st. eigentlichen; S. 305, Anm. 3, Z. 2 l. »Bruch« st. Beruf; S. 320, Anm. 1, Z. 16. 9 v. u. l. »νεώτερος« st. νεωτέροις; S. 328, Anm. 2, Z. 7 l. »Sendschreiben« st. Rundschreiben; S. 331 Z. 2 l. »dagegen« st. durch.

Berichtigungen.

S. 18, Z. 22 v. o. l. »Celydd« st. Celudd. — S. 62 ist Schwegler'n Unrecht geschehen, da er nur bei Petrus den Begriff der Hypokrisie abschwächt. — Zu S. 90 Text Z. 2 v. u. Euseb. KG. V, 24. — S. 155, Z. 9 v. o. l. »S. 41« st. S. 14.

